

مَقَالَاتُ مِحْرَةِ الْإِسْلَامِ

مجموعه تالیفات

سید الامام البکیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ



ادارہ تالیفات اشرفیہ

چوک فوارہ نعت ان پاکستان

{0322-6180738, 061-4519240}

مَقَالَاتٌ مَجْمُوعَةُ الْإِسْلَامِ

جلد 11

مجموعه تالیفات

سیدنا الامام البکیر شیخنا ابی اللہ قاسم العالِم والحی
مَجْمُوعَةُ الْإِسْلَامِ حَضْرَةُ مَوْلَانَا مُحَمَّدِ قَاسِمِ نَانَوٓی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى

۱۲۳۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

ترتیب

قاری مُحَمَّد اسْحَاق

(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

ادارة تالیفات اشرفیہ

چوک فوارہ ملتان 0322-6180738

مَقَالَاتٌ مَحَبَّةُ الْإِسْلَامِ ﷺ

تاریخ اشاعت..... ذوالقعدہ ۱۴۴۱ھ
 ناشر..... ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان
 طباعت..... سادہ تھہ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان
 بائسنڈنگ..... ابو ذر بک بائسنڈنگ..... ملتان

انتباہ

اس کتاب کی کاپی رائٹ کے جملہ حقوق محفوظ ہیں

قارئین سے گزارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔
 الحمد للہ اس کا کیلئے ادارہ میں علامہ کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔
 پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں
 تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزا کم اللہ

ملنے کے پتے

ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پکستان

ادارہ اشاعت..... اردو بازار..... کراچی	ادارہ اسلامیات..... اتارکلی..... لاہور
قرآن محل..... کمیٹی چوک..... راولپنڈی	مکتبہ سید احمد شہید..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ دارالاحلام..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	مکتبہ رحمانیہ..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ اسلامیہ..... امین پور بازار..... فیصل آباد	اسلامی کتاب گھر..... خیابان سرسید..... راولپنڈی
ممتاز کتب خانہ..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	اسلامک بک کمپنی..... امین پور بازار..... فیصل آباد
مکتبہ ماجدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ	مکتبہ رشیدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ
مکتبہ عمر فاروق..... شاہ فیصل کالونی..... کراچی	مکتبہ الشیخ..... بہادر آباد..... کراچی
مکتبہ نعمانیہ..... گجرانوالہ..... اسلامی کتاب گھر..... فیصل آباد	والی کتاب گھر..... گجرانوالہ..... مکتبہ علیہ..... اکوڑہ خٹک

الامام محمد قاسم النانوتوی ریسرچ لائبریری مردان: 0341-9164891

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K 119-121- HALLIWELL ROAD
 (ISLAMIC BOOKS CENTER) BOLTON BL1 3NE. (U.K.)

إجمالي فهرست

3	قبلہ نما	1
319	تنوير النبراس من الکر تحذیر الناس	2
399	نسخه جديده الحظ المقسوم من قاسم العلوم	3
426	عكس قديم الحظ المقسوم من قاسم العلوم	4



قبلہ نما

عرضِ شارح

حضرت شمس الاسلام قدس اللہ سرہ کی زندگی میں بعض حضرات نے آپ کے بعض مکتوبات طبع کرنے کا سلسلہ بنام مکتوبات قاسم العلوم شروع کیا تھا۔ اس کی پہلی جلد دو مکتوبوں پر مشتمل ہے جو خود حضرت ممدوح کی تصحیح سے ۱۲۹۲ھ میں شائع ہوئی تھی۔ یہ اب نایاب ہے۔ اس کا صرف ایک نسخہ کتب خانہ دارالعلوم میں موجود ہے۔ اس کے مکتوب دوم میں جو شرح حدیث ابی رزین رحمہ اللہ پر آپ نے بزبانِ فارسی تحریر فرمایا ہے۔ اپنے مخصوص انداز متکلمانہ میں آپ نے حقائق شرعیہ پر کلام کیا ہے جن کو عقل و فہم کی حد سے اوپر کی باتیں قرار دیتے ہوئے چھوڑا جاتا رہا ہے۔ اس میں بندہ کی نظر سے ایسے مضامین بھی گذرے جو اس کتاب ”قبلہ نما“ میں اجمالاً مذکور ہوئے مگر اس میں مفصل تحریر فرمائے ہیں۔ غرض کہ علم الحقائق میں بے نظیر مضامین کا مجموعہ ہے۔ اس لئے احقر نے ارادہ کیا تھا کہ اس کو اس طرح مرتب کر دوں کہ ایک کالم میں اصل عبارت اور دوسرے میں اُس کا ترجمہ اُردو لکھ دیا جائے اور نیچے حسبِ ضرورت تشریح۔ اور چونکہ اس کا انداز بیان اور ترتیب ”لوائح جامی“ سے مشابہ دیکھی، بلکہ یہ محسوس کیا کہ اُس کے بعض مضامین کو پیش نظر رکھ کر اُن کی شرح کی گئی ہے۔ تو احقر نے اس مکتوب کا نام ”لوائح قاسمی“ تجویز کر لیا تھا۔ اور اس کتاب یعنی قبلہ نما کی بعض توضیحات میں کہیں کہیں حوالہ میں اسی نام کا استعمال بھی کیا ہے۔ اس کتاب قبلہ نما سے فارغ ہوتے ہی احقر نے اس خدمت کو شروع کر دیا ہے۔ دُعاء ہے کہ حق تعالیٰ اس کے ترجمہ و توضیح میں اس بے بضاعت کی مدد فرمائیں اور اس کی اشاعت کا بھی کوئی سبب پیدا فرمادیں۔

احقر اشتیاق احمد

طالب دُعا

قادری نقشبندی مجددی خفر اللہ ذلنوبہ دستر عیوبہ (۴ ذی قعدہ ۱۳۸۷ھ ہجری)

پیش لفظ

”تصانیف قاسمیہ“ عقل و نقل کے مختلف علمی معیاروں اور روایت و درایت کی مختلف فکری کسوٹیوں پر رکھا ہوا حضرت امام النانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے نقدِ علم کا وہ اہم ترین حصہ ہیں کہ جنہوں نے ”اہل سنت والجماعت“ کے مسلک مستقیم کے عین مطابق سرزمین ہند پر ”دیوبند“ کو ایک محققانہ قرآنی، حدیثی، فقہی اور اصلاحی مکتبِ فکر میں تبدیل کر دیا ہے اور آج یا مستقبل میں ہندوستان کی اسلامی علوم و معارف کی تاریخ کا کوئی بھی انصاف پسند محقق و مصنف ”دیوبند“ سے صرف نظر کر کے اپنی کاوش پر علمی دنیا سے ناقص ”نا تمام اور ناقابل اعتبار ہونے کا الزام لینے کی جرأت نہیں کر پائے گا“۔

ہندوستان میں مسلمانوں سے سطوت و اقتدار چھین جانے کے ایک نازک ترین تاریخی موڑ پر حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے الہامی علوم و معارف اگرچہ دفاعی رُخ سے سامنے آئے۔

لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ اس دفاعی محاذ پر حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے اقدامی ذوقِ دعوت اور الہامی طرزِ تحقیق کے تحت ان کے قلم سے نکلے ہوئے لفظ لفظ نے وقت کے تقاضوں کی بھرپور رعایت کے ساتھ ایک نئے علمِ کلام سے علمی دنیا کو آشنا بنایا ہے۔

”مشک آنست کہ خود بوید نہ کہ عطار بگوید“ مجلس معارف القرآن اپنی اس خوش بختی پر نازاں ہے کہ حضرت الامام بانی دارالعلوم دیوبند کے فکر آفریں علوم کو تسہیل و تشریح کے ساتھ پیش کرنے کی آرزوئے اکابر اُس کے توسط سے پوری ہو رہی ہے۔ یقین ہے کہ ”علوم قاسمیہ“ کے سلسلے میں مجلس کا یہ اقدام علمی حلقوں کے واسطے اسلامیات پر ایک تحقیقی باب کا ایمان آفریں اضافہ اور دین حنیف کے دعوتی دائروں کے لئے دفاع و اقدام کا یہ قیمتی سرمایہ عزیمت آفریں ثابت ہوگا۔

حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ صدر مجلس معارف القرآن و مہتمم دارالعلوم دیوبند کی مجلس کی تصنیفی خدمات سے خصوصی دلچسپی اور گراں مرتبت علمی اور فکری راہنمائی ہی درحقیقت مجلس کا وہ بیش بہا اثاثہ ہے کہ جس نے مکتب فکر دیوبند کے راس رئیس حضرت امام النانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے عظیم المرتبت علوم کی خدمت پر مجلس کو آمادہ کیا ہے۔

خدا کرے کہ مستقبل میں علمی حلقے کلام کے اس نقش جدید کی بنیادوں پر عصر حاضر کے مجتہس ذہن کے لئے زیادہ سے زیادہ سامان طمانینت مہیا کر سکیں۔ مجلس حضرت حکیم الاسلام مدظلہ العالی کی علمی راہ نمائی اور حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب مدظلہ استاذ دارالعلوم دیوبند کی علوم قاسمیہ پر اس کاوش تشریح و تسہیل کے لئے سپاس گذاری کے لئے خوش گوار فرض کی ادائیگی کے ساتھ یہ علمی متاع نذرِ قارئین کر رہی ہے۔

محمد سالم قاسمی

معمد عمومی مجلس معارف القرآن (دارالعلوم دیوبند)

مقدمہ از شارح

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله وكفى والصلوة والسلام على نبيه ورسوله

محمد المجتبیٰ وعلی الہ و صحبہ و جمیع عبادہ الذین اصطفیٰ

اما بعد! آریہ سماج کے بانی و سرگروہ پنڈت دیانند سرتی نے اپنے مشن کی تبلیغ و اشاعت کے لئے یہ پروگرام بنایا کہ جس قدر مذاہب ہندوستان میں مروج ہیں خواہ اُن کا بنیادی تعلق وید سے ہو یا اسلام سے، یا عیسائیت سے ہو، سب کے خلاف جارحانہ اقدام کریں اور عوام کے قلوب میں جو عقائد و نظریات جاگزیں ہیں اُن کا استیصال کر کے اپنے خود ساختہ نظریات و عقائد کی تخم ریزی کریں جن کا ماخذ اُن کے دعوے کے مطابق وید ہیں جس کی خود ساختہ تشریحات اور تفسیرات پر زور دینا شروع کر دیا جو علماء سنسکرت کے نزدیک بھی غلط تھیں۔

جیسے وید میں خدا کی صفت ”سرب شکتیمان“ جس کا صحیح ترجمہ قادرِ مطلق ہے۔ اس کا ترجمہ یہ کیا ”بغیر کسی کی مدد کے سب کام خود کر لینے کی طاقت والا“۔ اس قسم کی تحریفات کی بہت سی مثالیں سنسکرت کے عالموں نے اُن کی تصنیفات میں سے نکال کر اُن کے معتقدوں کو چیلنج دیئے کہ اُن کو صحیح ثابت کریں مگر کوئی نہ کر سکا۔ بہر حال جہاں تک ہندو مذہب کا تعلق ہے انہوں نے اس میں اچھی اصلاحات پر بھی اپنی قوم کے سامنے زور دیا جیسے نکاح بیوگان (بدھواہواہ) جس کو قدیم خیال کے ہندو بڑا پاپ

سمجھتے تھے۔ یا مورتی پوجا کا کھنڈن وغیرہ۔

اگر اپنے ویدک دھرم کے عقائد اور اعمال میں جو کچھ جائز یا ناجائز ترمیمات اُن کو کرنا تھیں وہ اپنی قوم تک محدود رکھتے اور اسلام پر کچھ نہ اُچھالتے تو علماء کو اُن سے معترض ہونے کی ضرورت نہ محسوس ہوتی۔

لیکن شاید اُنہوں نے اس پروگرام کو اس لئے ضروری خیال کیا کہ قوم کے خیال میں یہ بات نہ آنے دیں کہ اُن کی اصلاحات (مثل نکاح بیوگان وغیرہ) اسلامی نظام سے اخذ کی گئی ہیں جس کا نتیجہ اسلام کی عظمت کی صورت میں برآمد ہو سکتا ہے اس لئے اسلامی عقائد و اعمال کے خلاف فلسفیانہ رنگ میں پروپیگنڈا کرنا قوم کو اس خیال سے دُور رکھ سکتا ہے۔ اس لئے اسلام پر کچھ اُچھالنا مفید مقصد سمجھا۔

بہر کیف اُنہوں نے اپنے پروگرام کے مطابق جب کہ رُڑکی کی چھاؤنی میں برسر بازار اسلام پر حملے شروع کئے تو علمائے اسلام مقابل ہوئے جس کی کچھ اجمالی روئیداد اس کتاب میں خود حضرت شمس الاسلام نے تحریر فرمائی ہے اور ”انتصار الاسلام“ میں اس سے زیادہ مفصل بیان کی گئی ہے۔ جن کا حاصل یہ ہے کہ پنڈت جی کے طرز عمل سے یہ ثابت ہو گیا کہ وہ کبھی مقابلہ پر نہ آئیں گے اور جب بھی مناسب موقع دیکھیں گے یعنی یہ کہ دندان شکن جواب دینے والوں سے جب میدان خالی پائیں گے تو پھر اسی طرح کچھ اُچھالنے کا مشغلہ جاری کر دیں گے۔

اس فتنہ کے سدباب کے اس کے سوا اب کوئی دوسری صورت نہیں تھی، کہ جو

اعتراضات اُنہوں نے اپنی تحریرات میں پیش کئے۔

اور جن کو وہ اپنی کتھاؤں میں مجمع عوام میں بیان کرتے رہے اُن سب کے جوابات کو شائع کر دیا جائے تاکہ بالخصوص عوام مسلمین اُن کی ہفوات کی حقیقت سے باخبر ہو جائیں اور وہ اور اُن کے متبعین بھی سمجھ لیں کہ اسلامی اصول دیومالا کی کہانیاں نہیں بلکہ عقل سلیم کے معیار پر پورے اُترنے والے ہیں۔

ایسے گیارہ اعتراضات تھے جن کے جوابات پر حضرت شمس الاسلام نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے توجہ فرمائی۔ دس اعتراضات کے جواب رسالہ ”انتصار الاسلام“ میں تحریر فرمائے اور ایک اعتراض یعنی استقبال قبلہ کے جواب میں یہ ایک مستقل رسالہ سپرد قلم فرمایا۔ جوابات میں جو التزام ”انتصار الاسلام“ میں ملحوظ رکھا گیا تھا وہ اس میں بھی قائم رکھا گیا۔ یعنی ہر سوال کے جواب کی دو تقریریں رقم فرمائی گئیں۔ ایک تقریر مختصر اور عام فہم جس کو دندان شکن کہنا بے جا نہ ہوگا، کہ اس میں اکثر جوابات معترض کے مسلمات ہی سے دیئے گئے ہیں۔ یعنی دشمن کے حربے کو اسی کے سر پر لوٹا دیا۔ دوسری تقریر مدلل بدلائل عقلیہ جو تحقیقی جوابات پر مشتمل ہے۔

اسی طرح اس رسالہ ”قبلہ نما“ میں اول اعتراض کی تقریر کر کے پھر دو قسم کے جوابات دیئے گئے۔ اول عام فہم اور اسی منہج کے تحت عنوان ”جواب اول“ تحریر فرمایا، جیسے ”انتصار الاسلام“ میں قائم کیا گیا ہے۔ ایسے جوابات کی تقریر کے بعد پھر جواب ثانی کے عنوان کے ماتحت دوسری قسم کے جواب یعنی تحقیقی جواب مدلل بدلائل عقلیہ کو سپرد قلم کیا گیا۔ جس کو دو تقریروں میں تقسیم کر دیا۔

ایک کا عنوان ہے تقریر مجمل اور دوسری کا تقریر مفصل۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کتابت جوابات کی ابتداء اسی اعتراض سے فرمائی گئی تھی۔ اسی لئے اعتراض کی تقریر پر یہ جلی عنوان قائم فرمایا ”اعتراض اول“ اگر ”انتصار الاسلام“ کے بعد اس کی نوبت آتی تو بجائے عنوان مذکور ”اعتراض (۱۱)“ یا اعتراض یازدہم لکھا جاتا۔

اس لحاظ سے رسالہ ”انتصار الاسلام“ میں جو اعتراض سب سے پہلے مذکور ہوا اُس پر اعتراض (۲) کا عنوان ہونا چاہئے تھا، مگر اس پر طابع و ناشر نے نمبر (۱) لگا دیا۔ شاید اس لئے ایسا کیا گیا کہ طباعت و اشاعت میں تقدّم اس کو حاصل ہوا۔ اس اعتبار سے ترتیب کی ابتداء وہیں سے محسوب کی۔

مگر بنا بریں یہ مناسب تھا کہ قبلہ نما میں نمبر (۱۱) لگایا جاتا اور یہ نوٹ دے دیا

جاتا کہ دس اعتراضوں کے جواب ”انصار الاسلام“ میں مذکور ہو چکے ہیں گیارہویں اعتراض کے جواب پر یہ پوری کتاب مشتمل ہے۔ بہر حال ناظرین رسالہ ہذا ابتداء میں عنوان ”اعتراض اول“ کو دیکھ کر اعتراض ثانی و ثالث کی جستجو میں ورق گردانی نہ فرمائیں کہ اس رسالہ کا بیشتر حصہ صرف اسی ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اس مقصد سے فراغت کے بعد زیر عنوان تتمہ ایسے شبہات کے جوابات قلمبند فرمائے ہیں جو اہل علم کو تقریرات مذکورہ کتاب کے دوران میں پیش آسکتے ہیں چونکہ یہ جوابات طویل تھے اس لئے ان کو آخر میں بذیل عنوان ”تتمہ“ تحریر فرمایا گیا۔

اس سے قبل حجۃ الاسلام وبراہین قاسمیہ اور ”انصار الاسلام“ کی تصحیح و تسہیل کما حقہ کی گئی۔ جن کو ادارہ مجلس معارف القرآن نے دیدہ زیب کتابت و طباعت اور صحت کے پورے اہتمام کے ساتھ شائع کیا جو ہر اعتبار سے مطبوعات سابقہ سے بہت فائق ہیں، ان ہی التزامات کی پابندی کا جو مذکورہ بالا تینوں کتابوں میں قائم کئے گئے ہیں، یعنی مطبوعات قدیمہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے تصحیح کتاب میں سعی بلیغ، توضیحات و حل مضامین مشکلہ کا پورا اہتمام، پھر کتابت میں سلیقہ کے ساتھ فواصل کی کما حقہ رعایت کہ مطالعہ کرنے والوں کو فہم مضامین میں اس سے پوری مدد ملتی ہے، ان شاء اللہ اس کتاب ”قبلہ نما“ میں بھی پورا خیال رکھا گیا ہے۔

نیز مناسب مواقع پر ایسے عنوانات کے اضافے بھی کئے گئے جو مقصد کلام کی طرف راہنمائی کرنے والے ہیں جیسے کہ مذکورہ بالا کتب میں کئے گئے ہیں۔ اور ان کے اس خاص نہج پر اس میں بھی عمل کیا گیا کہ تشریحی جملوں کو اصل عبارت مصنف رحمۃ اللہ علیہ سے ممتاز رکھنے کے لئے بین القوسین مندرج کیا گیا۔ قوسین کے انداز کے ساتھ اس طرح () لیکن اگر حضرت مصنف کے کسی جملہ معترضہ کو قوسین کے درمیان کر دینا مناسب معلوم ہوا تو ایسے موقع پر ہم نے قوسین کے بجائے خطوط وحدانی کا استعمال کیا ہے۔ اس طرح { } اس لئے جہاں یہ صورت سامنے آئے تو

اس کو اصل کتاب کا مضمون سمجھا جائے۔

حسب معمول سابق اس کتاب میں بھی مواقع فصل کو واضح کرنے کا اہتمام رکھا اور وقفہ کے نشان (،) اور ختم جملہ کے نشان (-) کو اس کے مناسب موقع پر لگایا گیا ہے۔ کیونکہ ایسے نشانات فہم مضامین میں پوری مدد دیتے ہیں اور صرف یہی مختصر اشارے شرح کا کام دے دیتے ہیں اور بعض اوقات تو بڑے مغالطے اور الجھن سے بچا لیتے ہیں۔ مثلاً اسی کتاب میں مطبوعہ سابقہ میں ایک جملہ اس طرح لکھا ہے:

”یہی وجہ ہے کہ ہر کمالِ حدوث و بقاء میں وجود صاحبِ کمال کا محتاج ہے۔“

یہاں پڑھنے والے کو جو معنی متبادر ہوں گے (لام کا زیر ہوتے ہوئے) وہ یہ ہوں گے کہ حدوث و بقاء کے کمال میں وجود محتاج ہے صاحبِ کمال کا۔ اور یہ معنی مقصد کے بالکل برعکس ہیں۔ اب اس جملہ کو جس طرح ہم نے لکھا ہے دوبارہ درج ذیل کرتے ہیں، مطالعہ کیجئے۔

”یہی وجہ ہے کہ ہر کمال، حدوث و بقاء میں وجود صاحبِ کمال کا محتاج ہے۔“

اب اصل بات واضح ہوئی، یعنی وجود محتاج الیہ ہے۔ ہر کمال کا پیدا ہونا اور باقی رہنا وجود ہی پر موقوف ہے۔ دیکھئے ایک چھوٹے نشان نے بات کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ اس نشان کے بعد ہمیں اس پر کوئی نوٹ دینے کی ضرورت نہیں محسوس ہوئی۔

تنبیہ

واضح رہے کہ یہ سلسلہ تخلیقِ عالم و استقبالِ قبلہ پنڈت دیانند کے اعتراضات کے پیش نظر حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کو بعض ایسی حقائق کو مظہرِ عام پر لانا پڑا جو عام لوگوں کے فہم سے بالاتر تھیں۔ جیسے بعد مجرد اور وجود منبسط، اور بعد مجرد میں وجود منبسط کے انعکاس کی نوعیتیں اور بہت سے دقائق ہیں جو ضامنہ ذکر ہوتے چلے گئے۔ یا وہ مسائل جو مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی ابحاث میں حضرات عارفین صوفیاء کرام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے بیان فرمائے۔

یہ سب دقائق و حقائق ہیں، عقائد کے مرتبہ میں نہیں ہیں کہ اُن پر ایمان لانا واجبات میں سے ہو، اور ثبوت ایمان و اسلام کے لئے اُن کا سمجھنا ضروریات دین میں داخل ہو۔ اگر کوئی ان حقائق و دقائق سے قطعاً ناواقف ہو تو اس کے ایمان میں ذرہ برابر کمی نہ آئے گی۔ اگر کوئی ان تمام نظریات کو سمجھ لینے کے بعد بھی انکار کرے، مثلاً یہ کہے کہ اللہ نے کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا اس کی تعمیل میں ہم ادھر کو منہ کر لیتے ہیں، بس اس سے زائد کو ہم کوئی چیز نہیں سمجھتے۔

یہ کہے کہ ہم تو اس پر ایمان رکھتے ہیں کہ تمام زمینوں اور آسمانوں کو اور اُن میں جس قدر مخلوقات ہیں ان سب کو اور ہم کو اللہ نے پیدا کیا وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اُس کے بندے، بس ہم تو اتنی ہی بات کے قائل ہیں۔ یہ تڑلات و جود کے نظریات ہم نہیں جانتے، نہ ہمیں ان پر یقین ہے تو شریعت اُن پر نہ کافر کا حکم لگائے گی، نہ فاسق کا، نہ اُن کو گنہگار سمجھا جائے گا، نہ توبہ پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ اسی درجہ کی بات ہے کہ ایک شخص آم کھا رہا ہے اور اُن سے لطف اندوز ہو رہا ہے۔ اور دوسرا اُس کی پیدائش پر غور و فکر کر رہا ہے اور سوچ رہا ہے کہ ایک گٹھلی کو درخت بننے میں کن مراتب سے گزرنا پڑا، زمین کی طرف سے کس قوت نے اس میں کیا کیا تصرفات کئے۔ پہلا شخص کہتا ہے کہ میاں چھوڑوان قصوں کو، ہمیں تو آم کھانے سے مطلب ہے، پیدا کرنے والے نے جس طرح چاہا آم پیدا کر کے ہمیں دے دیئے۔ آم کھاؤ اور اللہ کا شکر کرو۔ تو کون ہے، جو اس کہنے والے کو قابل ملامت قرار دے۔

والسلام

اشتیاق احمد عفا اللہ عنہ



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على رسوله سيدنا محمد خاتم
النبيين، وعلى آله واصحابه اجمعين، وعلى من اتبعهم الى يوم الدين.

وجہ تالیف

بعد حمد و صلوة بندہ ہمجداں سراپا گناہ محمد قاسم ناظرین اور اراق کی خدمت میں
عرض پرداز ہے کہ بارہ سو پچانوے ہجری (۱۲۹۵ھ) آخر رجب مطابق آخر جولائی
۱۸۷۸ء (ساون ۱۲۸۵ھ) میں پنڈت دیانند صاحب نے رڑکی میں آکر سر بازار
مجمع عام میں مذہب اسلام پر چند اعتراض کئے۔

حسب الطلب بعض احباب اور نیز بقاضائے غیرت اسلام یہ تگ اہل اسلام
بھی شروع شعبان میں وہاں پہنچا۔ اور آرزوئے مناظرہ میں سولہ سترہ روز وہاں ٹھہرا
رہا۔ ہر چند چاہا کہ مجمع عام میں پنڈت جی سے اعتراض سُنوں اور بالمشافہ بعنایت خدا
وندی اسی وقت اُن کے جواب عرض کروں مگر پنڈت جی ایسے کاہے کو تھے جو میدانِ
مناظرہ میں آتے جان چرانے کے لئے وہ داؤ کھیلے کہ کاہے کو کسی کو سوجھتے ہیں۔

اس کی وجہ یہ تھی کہ چاند پور ضلع شاہ جہاں پور کے دوسرے سال کے میلہ خدا شناسی کو
جو کہ ۱۲، ۱۵، ۱۸ ربیع الاول ۱۲۹۵ھ میں منعقد ہوا تھا، ابھی تین ہی مہینے گزرے تھے۔ اس میلے میں
پنڈت جی بھی براجمان تھے اور حضرت شمس الاسلام کی دُھواں دھار تقریروں اور تبحر علمی اور وزن
دار دلائل سُن کر یہ سمجھ چکے تھے کہ عافیت اسی میں ہے کہ اس شخص کے مقابلہ پر نہ آئیں، چنانچہ
وہاں تحقیق مذاہب کے نام سے مختلف مذاہب کے پیروؤں کا اجتماع ہوا تھا۔ اس میں پنڈت جی

نے سُکرت زبان میں ایک مختصر تقریر بھی عیسائی صاحبان کے اصرار پر مجبور ہو کر کی تھی۔ لیکن جب حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ان کے جواب میں تقریر کے لئے سامنے آئے تو وقت کے ختم ہونے کا غلط عذر کر کے چل دیئے۔ ہر چند اصرار کیا گیا کہ اب آپ ہمارے جواب بھی تو سن لیجئے مگر نہ مانے، پھر دوسرے دن بھی اُن کو آنے کی دعوت دی گئی، مگر نہ آئے تو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بنا چاری مجمع عام میں جوابات کی تقریر کر دی تھی۔ اس مباحثہ کے مفصل حالات ”مباحثہ شاہ جہاں پور“ میں مذکور ہیں۔ اب یہاں رُز کی میں جب میدان خالی پا کر برسرِ عام جلسے کر کے اعتراض کئے تو وہاں کے مسلمانوں کی دعوت پر حضرت ممدوح رحمۃ اللہ علیہ اپنی بیماری کی پرواہ نہ کرتے ہوئے خلافِ توقع وہاں جا پہنچے۔ اب پنڈت جی کے لئے مناظرے سے جان چرانے کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہا تھا۔ یہ دیکھ کر کہ ۔ ع

جس سے ہم جان چراتے تھے مقابل ہے وہی

اگر اپنی قوم میں آبرو بچانے کے لئے داؤ بیچ نہ کھیلتے تو اور کیا کرتے۔ ﴿

اعتراض تو مجمع عام میں کیا کئے (یعنی کرتے رہے) پر مناظرہ میں اپنی قلعی

گھسنے کا وقت آیا تو پچاس آدمیوں سے زیادہ پر راضی نہ تھے۔

وجہ پوچھی تو اندیشہٴ فسادِ زیبِ زبان تھا۔ مگر نہ پہلے مناظروں کی نظیروں کا

کچھ جواب، نہ حُسنِ انتظامِ سرکاری پر کچھ اعتراض۔ ﴿ پہلے مناظروں سے میلہ خدا شناسی

چاند اپور کے مناظرے مراد ہیں کہ وہاں پر بھی اسلام پر اعتراضات ہوئے۔ جن کو مسلمان تحمل

اور سکون کے ساتھ سنتے رہے اور قطعاً کوئی فساد نہیں ہوا۔ خود آپ نے عام جمعوں میں اسی شہر

رُز کی میں اسلام پر اعتراضات کئے تو کس نے فساد کیا، اگر بالفرض ایسا ہو بھی تو امن کے قیام کی

ذمہ دار گورنمنٹ ہے۔ آپ کو اُس کے حُسنِ انتظام پر بھروسہ کرنا چاہئے۔ ﴿

ٹلانے کے لئے دعوائے بے دلیل سے مطلب تھا۔ رمضان کی آمد آمد اُن کو

بھی معلوم تھی اور اس کی وجہ سے یہ اُمید تھی کہ کچھ اور دن ٹلیں تو یہ لوگ (یعنی علماء

اسلام) آپ ٹل جائیں گے۔ اس لئے منتیں کیں، غیرتیں دلائیں، جھتیں کیں، سعینیں

کرائیں مگر وہاں وہی نہیں کی نہیں رہی مجمع عام کی جا (جگہ) بدشواری دوسو تک آئے مگر اپنے مکان تنگ کے سوا اور کہیں راضی نہ ہوئے۔ وقت صبح کے بدلے چھ بجے شام کی ٹھہرائی۔ کمی وقت کی شکایت کی تو نوبت بجے تک کی اجازت آئی۔

مطلب یہ تھا کہ ہماری فرودگاہ سے بلکہ شہر سے ان کا مکان ڈیڑھ میل پر تھا۔ نوبت بجے فارغ ہو کر چلے تو دس بجے پہنچے۔ ایک گھنٹہ میں نماز سے فارغ ہوئے۔ اُس وقت نہ بازار گھلا ہوا، جو کھانا مول لیجئے۔ نہ خود پکانے کی ہمت جو یوں اپنا کام کیجئے۔ علاوہ بریں برسات کا موسم، مینہ برس گیا (کیونکہ ساون کا مہینہ تھا) تو اور بھی اللہ کی رحمت ہو گئی، غرض اُن کا یہ مقصد تھا کہ یہ لوگ تنگ ہو کر چلے جائیں اور ہم بیٹھے ہوئے بغلیں بجائیں۔ پھر اس پر تحریر و تقریر کی شاخ اور اوپر لگی ہوئی۔ غرض کچھ تو بوجہ نماز مغرب وقت مذکور میں گنجائش نہ تھی۔ رہی سہی اس تدبیر سے گئی گذری۔

مگر جب بنام خدا ہم نے ان سب باتوں کو سر رکھا تو میں جملہ اُن شرائط کے اُن کے مکان پر مناظرہ ہونے کو سرکار نے اُڑا دیا۔ حکام وقت نے قطعاً ممانعت کر دی کہ سرحد چھاؤنی اور رُڑکی میں مناظرہ نہ ہونے پائے اور اس سے خارج ہو تو کچھ ممانعت نہیں۔ اس پر ہم نے میدان عید گاہ وغیرہ میں پنڈت جی سے التماس قدم رنجہ فرمائی کیا تو پنڈت جی کو اپنے دن نظر آئے۔ اور سوائے انکار اور کچھ نظر نہ آیا۔ لاچار ہو کر ہم نے یہ چاہا کہ اپنے اعتراض ہی بھیج دو۔ تاکہ ہم ہی مجمع عام میں اُن کے جواب سناویں۔ اور مرضی ہو تو آؤ مناظرہ تحریری ہی سہی۔ مگر جواب تو دَرکنار، پنڈت جی نے اپنی راہ لی، شکر پر بیٹھ یہ جاوہ جا، مجبور ہو کر یہ ٹھہرائی کہ جو اُن کے اعتراض سننے والوں سے سُنے ہیں اُن کے جواب مجمع عام میں سناویں۔ مگر چونکہ یہ بات ایک جلسہ میں ممکن نہ تھی اور ہم کو دربارہ تو حیدورسالت وغیرہ ضروریات دین و اسلام پر بھی کچھ عرض کرنا تھا اور بوجہ ہجوم بارش و خرابی راہ و قرب رمضان شریف زیادہ ٹھہرنے کی گنجائش نہ تھی۔ ایک جلسہ میں تو اُن تین اعتراضوں کے جواب سُنائے جو سب میں

مشکل تھے اور دو جلسوں میں توحید و رسالت کا ذکر کر کے شب بست و سوم (۲۳) ماہ شعبان کو رڑکی سے روانہ ہوا اور ایک دن منگلور اور دو تین دیوبند ٹھہر کر ستائیسویں کو اس قصبہ ویرانہ میں پہنچا جس کو نانوتہ کہتے ہیں اور اس خاکسار کا وطن بھی یہی ہے۔ یہاں آ کر یہ چاہا کہ بنام خدا دربارہ اعتراض پنڈٹ صاحب اپنے ارادہ مکنون کو پورا کروں یعنی اُن کے جوابوں کو لکھ کر نذر احباب کروں۔ تاکہ اُن کو تو اس نامہ سیاہ کے حق میں دُعا کا ایک بہانہ ہاتھ آئے۔ اور اللہ تعالیٰ کی عنایت اور رحمت اور مغفرت کو اپنی کارگزاری کا موقع ملے۔ مگر الحمد للہ کہ اللہ تعالیٰ نے میرا ارادہ پورا کیا۔ اور میری فہم نارسا کے اندازے کے موافق اعتراضات مذکورہ کے جوابات مجھ کو سمجھائے۔ اب اول اعتراضات عرض کرتا ہوں اور اُن کے ساتھ اُن کے جوابات عرض کرتا ہوں۔

اعتراضِ اول

یہ پوری کتاب اسی ایک اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔ باقی اعتراضات کے جوابات ”انتصار الاسلام“ میں ملیں گے۔ مقدمہ الکتاب میں اس کے بارے میں جو عرض کیا گیا ہے اُس کا مطالعہ فرمایا جائے۔ ۱۲۔ (اشتیاق احمد عفا اللہ عنہ)

مسلمان ہندوؤں کو بُت پرست کہتے ہیں اور آپ خود ایک مکان کو سجدہ کرتے ہیں۔ جس میں بہت سے پتھر ہیں۔ جو جواب مسلمان دیتے ہیں وہی بعینہ بُت پرست کہہ سکتے ہیں۔ اس لئے مسلمان بھی بُت پرستوں سے کم نہیں۔

جواب: افسوس! ہزار افسوس!! پنڈٹ دیانند صاحب کے کمالات کا ہندوؤں میں ایک غوغا ہے۔ اعتقاد کی یہ نوبت کہ نام کی جگہ لقب ”سُرستی“ ﴿ہندوؤں کا عقیدہ یہ ہے کہ خدا نے ”برہما جی“ کو پیدا کیا اور ”برہما جی“ نے برہما ٹڈ (یعنی جہان) کو۔ اور ”سُرستی“ ان کی جو روح تھی یعنی عقل ایک عورت کی صورت میں مجسم ہو کر ان کی بیوی بن گئی ان محترمہ کا نام نامی سُرستی تھا۔ پنڈت جی کے اس لقب کا مفہوم یہ تھا کہ وہ بھی سُرستی کی طرح عقل مجسم ہیں ﴿ہی زبان پر رہ گیا۔ مگر اس پر پنڈت جی کا یہ حال ہے کہ آسمان کو خاک میں

ملائے دیتے ہیں۔ ”استقبال“ کعبہ اور بت پرستی کو برابر کر دیا۔ اگر خود پنڈت جی کو ایسی باتوں میں فرق کرنا نہیں آتا تو یہ شہرہ کمال کس خیال پر مبنی ہے۔ اور اگر دیدہ و دانستہ یہ حال ہے تو پھر اور کچھ احتمال ہے۔

میں کیا عرض کروں ”عاقلاں خود میدانند“۔ انگریزی حکومت کی افتراق انگیز پالیسی پر حجۃ الاسلام کے مقدمہ میں ہم اظہار حقیقت کر چکے ہیں۔ وہاں سے ایسے اشارات کا حل نکل آئے گا۔ خلاصہ یہ کہ اعتراض بغرض اعتراض۔ اور مقصد اقوام ہند کے مابین نفاق و شقاق کی آگ کو ہوا دینا۔ لیکن جب یہ سلسلہ چل پڑا تو علماء اسلام کو دفاع کے لئے مجبور ہونا پڑا۔

استقبال کعبہ اور بت پرستی میں وجوہ فرق کی تفصیل

وجہ فرق باعتبار مفہوم ”استقبال“

اول تو لفظ ”استقبال کعبہ“ اور لفظ ”بت پرستی“ ہی اس پر شاہد ہیں کہ بت پرستی کو توجہ الے ال کعبہ کے ساتھ کچھ نسبت نہیں لفظ اول (یعنی استقبال کعبہ) کا مفہوم فقط اتنا ہے کہ کعبہ کی طرف منہ ہو۔ اور بت پرستی کا حاصل یہ ہے کہ بت معبود ہوں۔ ہاں اگر اہل اسلام بھی دعوائے کعبہ پرستی کرتے، تو پھر پنڈت جی کا اعتراض بجا تھا۔ مگر اہل اسلام میں سے جس سے چاہو پوچھ دیکھو، کوئی مفہوم کعبہ پرستی سے واقف ہی نہیں۔

چراغِ مردہ کجا نورِ آفتاب کجا
بہیں تفاوتِ رہ از کجاست تا کججا

وجہ فرق باعتبار لزوم نیت استقبال

دوسرے اہل اسلام کے نزدیک کعبہ کی طرف منہ ہونا چاہئے۔ نیت استقبال کی بھی ضرورت نہیں، چہ جائیکہ ارادہ عبادت۔ البتہ خدا کی عبادت کی نیت اور اس کا ارادہ ہونا ضرور ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو پھر وہ نماز اہل اسلام کے نزدیک معتبر نہیں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اہل اسلام اللہ کی عبادت کرتے ہیں، کعبہ کی عبادت نہیں کرتے اور بت پرستی کے لئے ارادہ اور نیت عبادت اور پرستش بت شرط

ہے۔ اگر میری اس گزارش میں شک ہو تو (مجاہدوں سے) پوچھ دیکھیں۔ ہندوستان ہنوز آباد ہے۔ ہزار ہا بت پرست موجود ہیں۔ مگر اہل عقل کو نہ پوچھنے کی ضرورت، نہ کسی کے بتلانے کی حاجت۔ عیاں راجہ بیان۔

بہیں تفاوت رہ از کجا ست تا کجا

وجہ فرق باعتبار حمد و ثنائے معبود

اس نقطہ نظر سے پوری نماز پر تفصیلی بیان

تیسرے نماز کے شروع سے لے کر آخر تک کوئی لفظ مشعر تعظیم کعبہ نہیں آتا۔ ہر لفظ اور ہر فعل خدا کی تعظیم پر دلالت کرتا ہے۔ اول تو دست بستہ کھڑے ہو کر ”اللہ اکبر“ کہتے ہیں جس میں موافق صورتِ حالی خدا کی بڑائی اور کبریائی کا بیان ہے۔

انسان چند اور خودی میں مبتلا ہوتا ہے۔ حاکم و بادشاہ اپنے کو بلند مرتبہ، عالم غرور۔ علم میں سرمست، مالدار و صاحبِ وجاہت مال اور عزت کے نشہ سے سرشار ہے۔ ایک طاقت ور پہلوان قوت و طاقت جسمانی کے غرور میں سینہ تانے ہوئے ہے۔ وغیر ذلک۔ لیکن جب وہ اپنے مالک و پروردگار کے حضور میں پہنچ کر اس کی حکومت اور جلال و جبروت کا دھیان کرتا ہے جو ابدی و سرمدی ہے تو ایک بادشاہ کو اپنی حقیر ترین فانی حکومت ہیچ نظر آتی ہے۔ اور اپنے مقام کی پستی کا احساس ہوتا ہے تو زبان حال کے ساتھ زبانِ حال سے بھی ”اللہ اکبر“ پکار اٹھتا ہے کہ سب سے بڑی اللہ کی ذات ہے۔ یہی حال ایک عالم کا ہوگا۔ جب کہ وہ خدا کے بے پایاں احاطہ علم پر غور کرے گا اور ایک صاحبِ قوت کا ہوگا جب کہ وہ آسمان و زمین کو سنبھالنے والی ذات کی قوت پر نظر کرے گا، غرض کہ ہر ایک پختہ یقین کے ساتھ خدا کی بڑائی کا اقرار اس کلمہ سے کرتا ہے۔ الغرض صورتِ حالی سے مراد وہ صورت ہے جو عجز و انکسار کی کیفیت مذکورہ بالا یقین کے غلبہ سے بدن پر نمایاں ہوتی ہے اور یہ کلمہ زبان پر لانے کے ساتھ کعبہ کی بزرگی کا ادنیٰ ترین تصور بھی موجود نہیں ہوتا۔ ۱۲ ﴿

پھر ”سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ“ میں اللہ کی (ہر عیب سے) پاکیزگی اور ستودگی اور

بے کت اور علو شان اور توحید کا ذکر ہے۔ پھر اَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى سے اس بات کی استدعا ہوتی ہے کہ شیطان کے شر سے مجھے بچا لیجئے۔ پھر بِسْمِ اللَّهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى

کے نام پاک سے مدد مانگی جاتی ہے۔ اس کے بعد الحمد پڑھتے ہیں۔ اس میں
 اَوَّل اللہ تعالیٰ کی تعریف اور اس کی تربیت عام اور اس کی رحمت عامہ اور خاصہ اور اس
 کی مالکیت اور اختیار جزاء و سزا کا ذکر کر کے اللہ سے ہدایت کی دُعا مانگی جاتی ہے۔
 اس کے بعد قرآن میں سے کچھ اور پڑھا جاتا ہے۔ تاکہ اُس حکم نامہ خداوندی کی قراء
 ت و سماعت سے جو امام و منفرد بکمال ادب کرتے ہیں۔ یہ ظاہر ہو جائے کہ ہم ہر طرح
 اللہ تعالیٰ کے مطیع فرمان ہیں، اور اس لئے اُس کے بعد رکوع اور سجدے ادا کئے جاتے
 ہیں تاکہ وہ قراءت و سماعت مثل افسانہ خوانی نہ ہو جائے۔ یا قرأت کتب زبان دانی
 نہ سمجھی جائے۔ یعنی اَوَّل رکوع میں جس کی صورت یہ ہے کہ گھٹنوں پر ہاتھ رکھ کر جھک
 کے کھڑے ہوتے ہیں۔ اس ہیئت سے اپنی حقارت کے اظہار کے بعد چند بار یہ
 پڑھتے ہیں سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ جس کے معنی یہ ہیں پاک ہے سب خرابیوں اور
 عیبوں اور برائیوں سے میرا رب جو بڑی عظمت والا ہے۔ اُس کے بعد کھڑے ہو کر
 سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ کہتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی تعریف
 کرتا ہے اللہ اس کی سُننا ہے پھر اس کے بعد سجدہ کرتے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ
 گھٹنے زمین پر ٹیک کر آگے بڑھ کر دونوں ہاتھ اور اُن کے بیچ میں اپنی پیشانی رکھ دیتے
 ہیں اور اُس وقت اس ہیئت سے اپنی پستی اور ذلت و خواری اور خاکساری کے اظہار
 کے بعد زبان سے یہ کہتے ہیں سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى جس کا حاصل یہ ہے کہ پاک
 ہے سب عیبوں اور برائیوں سے میرا رب جو بلند رتبے والا ہے اور سب میں بلند ہے
 اور اس اثناء میں رکوع میں جاتے وقت اور سجدے میں جانے اور سر اٹھانے کے وقت
 وہی ”اللَّهُ أَكْبَرُ“ کہتے ہیں جس کے معنی اَوَّل مرقوم ہو چکے ہیں۔ اور دونوں
 سجدوں کے بیچ میں (یعنی جلسہ میں ۱۲) دُعاے مغفرت و رحمت و ہدایت و رِزق و جبر
 نقصان بھی کبھی کر لیتے ہیں۔ اسکے بعد ”اللَّهُ أَكْبَرُ“ کہہ کے کھڑے ہو جاتے ہیں۔
 اور بدستور سابق الحمد اور کچھ قرآن اور رکوع اور دو سجدے ادا کئے جاتے ہیں۔

التحیات کے اہم کلمات کی تفسیر ضمنی طور پر

اور پھر دوزانو مؤذّب بیٹھ کر (التحیات پڑھتے ہیں جس میں) اس کا اظہار کیا جاتا ہے کہ تعظیبات قلبی اور عبادات بدنی اور مالی کا مستحق اللہ ہی ہے۔

﴿"تعظیبات قلبی" کلمہ التحیات کی تفسیر ہے۔ جب کہ سورہ فاتحہ پڑھتے ہوئے اللہ جل شانہ کی صفت ربوبیت عامہ، صفت رحمت عامہ و خاصہ اور مالکیت حقیقہ کا پڑھنے والے کو استحضار ہوگا تو ان میں سے ہر صفت کے اظہار پر قلب میں معبود حقیقی کی تعظیم جاگزیں ہوگی۔ بحیثیت مجموعی جن کو لفظ "تعظیبات" سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ ہاتھ باندھ کر کھڑا ہونا، بدن کا جھکا دینا، زمین پر سر رکھ دینا اس حقیقت کے مظاہر ہیں۔ "عبادات بدنی" کلمہ وَالصَّلَوَات کی تفسیر ہے۔ یعنی صلوات سے مراد صلوات کا مقضاء ہے۔ صلوات جمع صلوة کی ہے۔ جس کے معنی علاوہ نماز وغیرہ کے اس رحمت کے بھی ہیں جو انسان کو باطنی پاکیزگی عطاء فرماتی ہے۔ اور نعمائے باطن پر شکر کے آثار ظاہر یعنی بدن پر ہویدا ہونے چاہئیں۔ دست بستہ قیام درکوع و سجود وغیرہ سب اسی مقضاء کے آثار ہیں۔ اس لئے اس کلمہ کی تفسیر "عبادات بدنی" کی گئی ہے۔ "عبادات مالی" وَالطَّيَّات کی تفسیر ہے۔ یعنی طیبات کا مقضاء یہ ہے کہ عبادات مالی ادا کی جائیں۔ طیبہ سے مراد ہر وہ نعمت ہے جو رحمت الہی ظاہر انسان یعنی بدن کو عطا فرماتی ہے۔ یعنی پاکیزہ غذائیں، اُن کے واسطے تربیت جسمانی کا اعلیٰ نظام، اچھے بلوسات وغیرہ۔ ان نعمتوں کا مقضاء یہ ہے کہ ان کے شکر میں انسان حسبِ امر الہی دوسرے صاحب احتیاج ابدان کی جسمانی ضرورتوں کو پورا کرنے میں ممد و معاون بنے۔ جس کا حاصل وہی لکھا ہے یعنی عبادات مالی زکوٰۃ و صدقات وغیرہ۔﴾

اس کے بعد بہ غرض مکافات ہدایت و رہبری حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیامِ سلام و دُعائے رحمت و برکت (یعنی التحیات ۱۲) عرض کر کے اپنے لئے اور سب خدا کے فرماں برداروں کے واسطے دُعائے سلام عرض کر کے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے دُعَا (یعنی درود شریف ۱۲) کرتے ہیں اور پھر اس کے بعد اپنے لئے اور اپنے ماں باپ کے لئے اور تمام اہل اسلام کے لئے دُعائے مغفرت و ہدایت وغیرہ ضروریات دینی کر کے نماز کو ختم کرنے کے لئے دائیں بائیں

منہ کر کے ”السَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ“ کہہ کر فارغ ہو جاتے ہیں۔ اور اگر نماز کو اور طول دینا مقصود ہوتا ہے تو اس جلسہ (یعنی قعدہ اولے ۱۲) میں دُعاء درود نہیں پڑھتے۔ بعد بیانِ استحقاق عباداتِ بغیر عرضِ سلام ”اللّٰهُ اَكْبَرُ“ کہہ کر کھڑے ہو جاتے ہیں اور بدستور سابق ارکان مذکورہ ادا کئے جاتے ہیں اور وقت اختتام بطورِ مذکور مودب بیٹھ کر (یعنی قعدہ اخیرہ ۱۲) عرض مذکور سے فارغ ہو کر درود دُعا پڑھتے ہیں اور سلام بطورِ مذکور کہہ کر فارغ ہو جاتے ہیں۔ مگر اس دائیں بائیں طرف سلام پھیرنے میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ وقت نماز گویا میں اس عالم سے باہر چلا گیا تھا۔ اور ماسویٰ اللہ سے فارغ ہو کر اُس کی درگاہ میں پہنچ گیا تھا۔ اُس کے بعد اب پھر آیا ہوں۔ اور موافقِ رسم آئندگان ہر کسی کو سلام کرتا ہوں۔ اُس کے بعد پھر اللہ تعالیٰ کے سامنے اظہارِ عجز و نیاز کرتے ہیں۔ یعنی ہاتھ اٹھا کر اپنی آرزوئیں (دُعاء ۱۲) مانگتے ہیں۔ اور پھر فارغ ہو کر حسبِ توفیق اللہ کی حمد و ثناء و تسبیح و تکبیر (تسبیحِ فاطمہ ۱۲) اور توحید کا ذکر کرتے ہیں اور پھر اٹھ کر اپنے اپنے کاموں میں مشغول ہو جاتے ہیں۔

غرض اس بیانِ اجمالی سے یہ بھی کہ نماز میں اَوّل سے آخر تک اللہ ہی کی بڑائی اور عظمت کا اظہار ہوتا ہے اور اپنی ذلت و خواری کا اس کے سامنے اقرار۔

خانہ کعبہ کا نام تک نہیں آتا۔ اور غیر خدا کی پرستش میں اَوّل سے آخر تک اُس غیر ہی کی بڑائی اور اُس کی خوشامد ہوتی ہے اور انہیں کے سامنے اپنی ذلت و خواری کا اظہار اور اقرار ہوتا ہے۔ بُت پرستی میں اُن پتھروں اور مورتوں کی تعظیم ہوتی ہے جن کو اپنے آپ ”مہادیو“ اور ”شب“ وغیرہ بنا لیتے ہیں اور گائری میں آفتاب کی تعظیم ہوتی ہے اور انہیں پتھروں وغیرہ کے سامنے اظہارِ عجز و نیاز ہوتا ہے۔ غرض بُت پرستی کو نماز سے کیا نسبت۔ (چہ نسبت خاک رابا عالم پاک)۔

بہیں تفاوت راہ از کجاست تا کجبا

مگر پنڈت جی کی باریک بینی دیکھئے۔ نماز اور بت پرستی کو برابر کئے دیتے ہیں۔

وجہ فرق باعتبار عدم شرط تقابل دیوار ہائے کعبہ بوقت عبادت جو تھے اہل اسلام کے نزدیک وقت نماز دیوار ہائے کعبہ کا مقابل ہونا شرط نہیں۔ اگر بالفرض وہ دیواریں منہدم ہو جائیں تب بھی نماز اسی طرف کو ادا کریں گے۔

﴿قرآن کریم نے اس مسئلہ کو واضح کر دیا ہے کہ جہت مقصود بالذات نہیں، خدا تمام جہات کو محیط ہے۔ اِنَّمَا تَوَلُّوْا فَنَّمْ وَجْهَ اللّٰهِ یعنی تم جس جہت کی طرف منہ کرو ادھر ہی خدا کی ذات کا سامنا ہوگا۔ اس حکم کا ایک مفاد یعنی جماعتی یکجہتی تو بالکل ہی عیاں ہے۔ دوسرے اسرار کا بیان آئندہ مذکور ہوگا۔ اس لئے فضائے کعبہ کو مرکز قرار دے دیا گیا کہ مسلمانان عالم اس کے گرد مجتمع ہو جائیں۔﴾

چنانچہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ خلیفہ اول کے نواسے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پھوپھی بھائی کے فرزند تھے یہ اتفاق ہوا کہ انہوں نے بغرض تکمیل بنائے کعبہ بنائے اول کو یہاں تک منہدم کرایا کہ نیو تک نکلوا ڈالی۔ اور پھر اس کے بعد نئے سرے سے حسبِ دل خواہ تعمیر کرایا۔ اس اثناء میں نماز بدستور قدیم جاری رہی۔ اگر دیوار کعبہ مسجود و معبود اور مقصود ہوتی تو اس زمانہ میں نماز موقوف رہتی۔ بہت ہوتا تو یہ ہوتا کہ بعد تعمیر ایام گزشتہ کی عبادت قضا کی جاتی ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کشتی میں سفر کے دوران نماز پڑھی جاتی ہے تو نماز کے شروع میں استقبالِ قبلہ کر لیا جاتا ہے۔ اس کے بعد کشتی کی سمت اگر بدل جائے، یہاں تک کہ کعبہ کی طرف پشت بھی ہو جائے تو اس کی وجہ سے اپنے رخ میں تغیر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ نماز احکام شرعی کی رُو سے درست اور صحیح ہوتی ہے۔ ریل اور عام سوار یوں کا بھی یہی حکم ہے۔ اگر کعبہ پرستی مقصود ہوتی تو رخ بدلنے سے نماز ٹوٹ جاتی۔ تیسری مثال یہ ہے کہ اگر دورانِ سفر میں استقبالِ قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اپنے قیاس اور سوچ و پچار سے قبلہ کا رخ متعین کر کے کسی نے نماز ادا کر لی، بعد میں ثابت ہو گیا کہ نماز لفظِ رخ پر پڑھی گئی تو اعادے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور بت پرستی میں ظاہر ہے کہ مقصود اور معبود اور مسجود ہوتے ہیں۔ یہی

وجہ ہے کہ کسی شوالے یا مندر میں سے بچوں کو اٹھا کر کہیں اور رکھ دیں تو پھر سارے فرض وہیں ادا ہوتے ہیں۔ مکانِ اَدول کو کوئی نہیں پوچھتا۔

ہیں تفاوت رہ از کجاست تا کجا

وجہ فرق باعتبار نام کعبہ یعنی ”بیت اللہ“

پانچویں خانہ کعبہ کو اہل اسلام ”بیت اللہ“ کہتے ہیں۔ اللہ یا خدا نہیں کہتے۔

اور بیت کی جو نسبت اللہ کی طرف کی جاتی ہے اُس کا مفہوم بھی یہ نہیں ہوتا کہ یہ خدا کے رہنے کا گھر ہے جس طرح بیت زید یا بیت عمرو کا مفہوم ہوتا ہے۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ

مقام تمام مقامات سے زیادہ مبارک اور مقبول ہے کہ یہ وہ سب سے پہلا مقدس گھر ہے جو خالص

اللہ کی عبادت کے لئے بنایا گیا ہے، اس کی فضاء کو ذات حق کے ساتھ وہ نسبت ہے جو آئینہ کو آفتاب

کے ساتھ ہوتی ہے۔ آئینہ کو جلوہ گاہ آفتاب دیکھ کر کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ آفتاب کے رہنے کا گھر ہے

اور آنکھ کے تل میں آسمان کو دیکھ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ آسمان کے رہنے کی جگہ ہے۔ یہ مضمون

مشروح و مدلل آگے مذکور ہوگا۔ ہم نے اس موقع پر بھی اجمالاً اشارہ کر دینا مناسب سمجھا۔

اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مکان کی طرف جاتا ہے تو مکین مقصود ہوتا

ہے اُس طرف کو آداب نیاز بجالاتا ہے تو اُس آداب و نیاز کو ہر شخص صاحب خانہ

کے لئے سمجھتا ہے۔ غرض جیسے کسی تخت نشین کو اگر اُس تخت کی طرف ٹھک کر سلام

کرتے ہیں تو وہ سلام صاحب تخت کو ہوتا ہے خود تخت کو نہیں ہوتا اور یہ بات اتنی

ظاہر ہے کہ کسی دیوانے کو بھی ترڈ نہیں ہوتا۔ ایسے ہی عبادت سمت بیت اللہ کو خیال

کیجئے اور دیدہ و دانستہ دوسرا احتمال پیدا نہ کیجئے۔

مقصود اصلی صاحب خانہ ہوتا ہے خانہ نہیں ہوتا

بالجملہ لفظ ”بیت اللہ“ بشرط فہم و عقل اس جانب مُشیر ہے کہ خانہ مقصود نہیں

صاحب خانہ مقصود ہے۔ اور بُت پرست اپنے بتوں کو خانہ خدا یا کرسی خدا نہیں سمجھتے۔

مہادیویا شب (یہ دونوں ایک فرد کے نام ہیں) یا گیش وغیرہ سمجھتے ہیں۔

﴿یہ مضمون دفع و ظل مقدر کے طور پر ہے کہ اگر کوئی بت پرست یہ کہے کہ جس طرح تم کعبہ کو جلوہ گاہ معبود کہتے ہو، اسی طرح ہم بھی بتوں کو خدا کی ایک جلوہ گاہ قرار دے کر پوجتے ہیں۔ بقول شاعر۔
 کافر ہے جو سجدہ کرے بت خانہ سمجھ کر سر رکھ دیا ہم نے در جانا نہ سمجھ کر
 تو ہماری ڈنڈوت وغیرہ اور تمہارے سجدہ و رکوع وغیرہ کے حاصل میں فرق کیا رہا۔ اس
 کے جواب میں دونوں فرق کا اثبات فرماتے ہیں۔﴾
 اور چونکہ ان بزرگوں کو بت پرستان ہندو متی عبادت سمجھتے ہیں۔ اس لئے بت پرستی میں وہ بت ہی مقصود ہوتے ہیں۔

بہیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا
 (اور ان ہی کی مدح و ستائش کے بھجن ان کے سامنے گاتے ہیں۔
 بخلاف اہل اسلام کہ ان کی عبادت میں خانہ کعبہ کی مدح و ثناء کا ایک حرف بھی
 نہیں ہوتا۔ خالص اللہ کی حمد و ثناء ہوتی ہے۔)

وجہ فرق باعتبار اختلاف عقیدہ اہل اسلام و عقیدہ بت پرستان
 چھٹے اہل اسلام کے نزدیک مستحق عبادت وہ ہے جو بذات خود موجود ہو۔ اور
 سو اس کے اور سب اپنے وجود و بقاء میں اُس کے محتاج ہوں۔ اور سب کے نفع و ضرر کا
 اس کو اختیار ہو اور اس کا نفع و ضرر کسی سے ممکن نہ ہو۔ اُس کا کمال اور جمال و جلال ذاتی
 ہو، اور سو اس کے سب کا کمال اور جمال و جلال اُس کی عطاء ہو۔

مگر موصوف بایں وصف اُن کے نزدیک بشہادت عقل و نقل سو ایک ذات خدا
 وندی کے اور کوئی نہیں۔ (حجۃ الاسلام و براہین قاسمیہ میں اس کی تفصیل مطالعہ کریں)۔
 یہاں تک کہ اُن کے نزدیک بعد خدا سب میں افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں
 نہ کوئی آدمی اُن کے برابر، نہ کوئی فرشتہ، نہ عرش و کرسی اُن کے ہمسر، نہ کعبہ اُن کا ہم
 پلہ۔ مگر بایں ہمہ اُن کو بھی ہر طرح اللہ تعالیٰ کا محتاج سمجھتے ہیں۔ ایک ذرے کے بنانے

کا اُن کو اختیار نہیں۔ ایک رتی برابر کسی کے نقصان کی اُن کو قدرت نہیں۔

خالق کائنات (یعنی تمام موجودات کا پیدا کرنے والا۔ وہ موجودات) خواہ فاعل ہوں (کہ اُن سے کسی تاثیر کا صادر ہونا مشاہدہ ہوتا ہے۔ جیسے آگ سے حرارت کا صدور) خواہ افعال (جیسے حرارت) اہل اسلام کے نزدیک خدا ہے وہ (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نہیں۔ اسی لئے کلمہ شہادت میں جس پر مدارِ کارِ ایمان ہے یعنی اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمدًا عبده و رسوله خدا کی وحدانیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عبدیت اور رسالت کا اقرار کرتے ہیں۔ اس صورت میں اہل اسلام کی عبادت سوائے خدا اور کسی کے لئے متصور نہیں۔ اگر ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہوتی۔

مگر جب ان کو بھی عبد ہی مانا، معبود نہ مانا، بلکہ اُن کی افضلیت کی وجہ اُن کے کمالِ عبودیت (یعنی فرماں برداریِ معبود) اور عبدیت کو قرار دیا تو پھر خانہ کعبہ کو اُن کا معبود و مسجد قرار دینا بجز تہمت یا کم فہمی و جہالت اور کیا ہو سکتا ہے۔

ہندوؤں کے بڑے طبقہ کا اعتقاد خدا کے استحقاقِ عبادت کی نفی کرتا ہے البتہ بُت پرستوں بلکہ اکثر ہنود کے طور پر خدا تعالیٰ مستحقِ عبادت نہیں۔ اگر ہیں تو ”مہادیو“ اور ”بشن“ اور برہما ہیں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کو یہ صاحب ”اکرتا“ کہتے ہیں۔ یعنی معطل سمجھتے ہیں اور عالم کے تمام کاروبار مہادیو وغیرہ کے اختیار میں سمجھتے ہیں۔ اور اس لئے ہر کسی کے نفع و ضرر، بھلائی، بُرائی کا مالک و مختار اُن ہی کو خیال کرتے ہیں۔ اور یہ خیال کرنا یعنی یہ عقیدہ ہی اللہ کے استحقاقِ عبادت کی نفی کرتا ہے۔ آگے اس کا ثبوت مذکور ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ”عبادت“ اطاعت اور فرماں برداری کا نام ہے۔ اور اطاعت اور فرماں برداری کے لئے یہ ضرور ہے کہ جس کی اطاعت کی جائے یا اُس سے اُمیدِ نفع ہو یا اندیشہِ نقصان، چنانچہ نوکروں کی اطاعت ”اُمید“ پر ہوتی ہے اور محکوموں اور مظلوموں کی فرماں برداری اندیشہ پر۔

اس موقع پر یہ شبہ دامن گیر ہو سکتا ہے کہ اطاعت کو دو چیزوں یعنی اُمید اور اندیشہ میں محصور کر دینے سے بظاہر اس کی ایک اہم نوع خارج ہو گئی اور وہ ہے عاشق جاں نثار کی اطاعت کہ وہ اپنے محبوب کی ذات کا فدائی ہوتا ہے۔ اُس کی اطاعت کا محرک اُمید منفعت یا اندیشہ مضرت نہیں ہوتا۔ وہاں رضائے محبوب کے سوا کوئی چیز پیش نظر نہیں ہوتی۔ صوفیاء کے کلام میں ایسی باتیں بہت ہیں۔ مثلاً

اور ہمت بلند کر اے شیخ طمع و خوف کی عبادت کیا

بلکہ یہ مضمون ایک مستقل باب کی حیثیت رکھتا ہے۔ بنا بریں اختصار کے

ساتھ آگے اس شبہ کی بیخ کنی فرماتے ہیں کہ اس کا منشا دراصل ”اُمید“ اور ”اندیشہ“ کے مفہوم میں کچھ تنگی کا تصور ہے۔ مثلاً کوئی اللہ کی عبادت اس بناء پر کرے کہ وہ جنت کی اُمید اور طمع رکھتا ہے یا اس لئے کہ اس کو جہنم کے عذاب کا اندیشہ دامن گیر ہے۔ جس کا حاصل نفسانی لذتوں کی رغبت اور مکروہات سے بچاؤ کرنا ہے (اگرچہ نجات کے لئے وادعویٰ خوفاً و طمعاً کے پیش نظر یہ مرتبہ بھی کافی ہو سکتا ہے) لیکن ”اُمید“ اور ”اندیشہ“ کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع ہے جس کے احاطہ میں عاشق جاں نثار کی اطاعت بھی داخل ہے۔ آگے اس کی وضاحت فرماتے ہیں۔ ﴿

باقی مجبوریوں کی رضا جوئی میں ہر چند نوکروں کی سی اُمید اور محکوموں اور

مظلوموں کا سا اندیشہ نہیں ہوتا۔ مگر جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ ”اُمید“ آرزوئے حصولِ امرِ محبوب کا نام ہے۔ اور ”اندیشہ“ زوالِ امرِ محبوب کے خوف کو کہتے ہیں۔

تو یہ قاعدہ (کہ اطاعت کے لئے اُمید نفع و اندیشہ نقصان لازم ہے)

عاشقوں کی فرماں برداری میں بدرجہ اولیٰ نظر آتا ہے۔

یعنی عاشق کا مطمح نظر اور آرزو وصلِ محبوب و رضائے محبوب ہوتا ہے، اور یہ

”اُمید“ کے مفہوم مذکور میں داخل ہے۔ اور اس کا زوال جس کو ”فراق“ کہتے ”اندیشہ“

کے مفہوم میں داخل ہے۔ اب وادعویٰ خوفاً و طمعاً کا اوپر کا مرتبہ بھی واضح

ہو گیا کہ ”خوف“ سے زوالِ رضائے محبوب مراد ہے اور ”طمع“ سے حصولِ رضائے محبوب یعنی رضائے حق مراد ہے جس کی حد یہ ہے کہ اگر عاشق کو یہ پتہ چل جائے کہ ان کا صحیح نظر میرے لئے جہنم کا مقام ہے تو وہ بھی جہنم ہی کا طالب بن جائے۔

جنت دے یا کہ دوزخ کچھ غم نہیں کہ مولا
راضی تری رضا میں خوش ہیں تری خوشی میں

مولانا رومی اسی پر فرماتے ہیں۔

گر طمع جوید زمن سلطانِ دیں خاک بر فرقِ قناعت بعد ازیں
بالجملہ اطاعت کی بناءِ اُمید اور اندیشہ پر ہے۔ سو یہ دونوں بُت پرستوں اور
اکثر ہنود کے عقائد کے موافق مہادیو اور بشن وغیرہ سے متعلق ہیں (کہ وہ ان ہی کو
مالکِ نفع و ضرر سمجھتے ہیں) خدا سے ان دونوں (یعنی اُمید اور اندیشہ) کو کچھ تعلق نہیں۔
اس عبارت میں اور اس سے قبل و بعد کی عبارت میں ”ہنود“ کے ساتھ ”اکثر“
کی قید لگانے سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ان میں ایک طبقہ ایسا بھی ہے کہ وہ مہادیو اور
بشن وغیرہ سے متعلق ایسا عقیدہ نہیں رکھتا۔ اُس کی صراحت نہیں فرمائی کہ یہ بات
موضوعِ کلام سے الگ ہے۔ مگر یہ بات یقینی ہے کہ وہ ”اقل طبقہِ ہنود“ آریہ سماج
والے مراد نہیں۔ جو کہ ماڈے کی قدامت کے قائل ہو کر شرک میں جا پڑے۔ بُت
پرستی کے گڑھے سے نکل کر دوسرے شرک کے گڑھے میں گر گئے۔ براہینِ قاسمیہ میں
اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ غالباً اس سے ایسے لوگوں کی طرف سے ایما ہے جو اپنے
اُن اکابر کے مذہب پر ہیں جن کا تذکرہ حضرت مرزا مظہر جانِ جاناں رحمۃ اللہ علیہ
نے اپنے مکتوب چہار دہم (۱۴) میں فرمایا ہے۔ اس میں تحریر کیا ہے کہ

جمعِ فِرقِ لہنہا در توحید باری تعالیٰ اتفاق دارند و عالم را حادث و مخلوق او

میدانند و اقرار بفنائے عالم و حشر جسمانی و جزاء اعمال نیک و بدی نمایند۔

ترجمہ: ”اُن کے تمام فرقے باری تعالیٰ کی توحید پر متفق ہیں اور عالم کو

حادث اور خدا کی مخلوق سمجھتے ہیں اور جہاں کے فتا ہونے اور حشر جسمانی اور نیک و بد اعمال کی جزاء کا اقرار کرتے ہیں۔“

اس طویل مکتوب میں آگے یہ لکھتے ہیں:

درسم بت پرستی این ہانہ از راہِ اِشْرَاکِ در اُلُوہیتِ ست بلکہ حقیقت دیگر دارد۔
ترجمہ: ”اور ان میں بت پرستی کی رسم، اُلُوہیت میں شرک کرنے کی راہ سے

نہیں آئی بلکہ اس کی حقیقت دوسری ہے۔“

آگے اس حقیقت کا اظہار کیا ہے۔ تحریر فرماتے ہیں کہ

و حقیقت بت پرستی نہ تھا آن ست کہ بعض ملائکہ کہ بامر الہی در عالم کون و فساد
تصرّفے دارند یا بعض ارواح کاطلان کہ بعد ترک تعلق اجساد آنہا را دریں، نشأ تصرّفے
باقی ست یا بعض افراد اِحیاء کہ بزعم ایں ہا مثل حضرت خضر علیہ السلام زندہ جاوید اند صورت
آہما ساختہ متوجہ بآں می شوند و بسبب ایں توجہ بعد مدتے مناسبے بصاحب آں صورت بہم
می رسانند و بنا بر آں مناسبت حوائج معاشی و معادی خود را ادائی سازند۔ الخ

ترجمہ: ”اور ان کی بت پرستی کی حقیقت یہ ہے کہ بعض فرشتے ایسے ہیں کہ اللہ کے

حکم سے اس عالم حادث و قانی میں کچھ تصرف رکھتے ہیں یا بعض کالموں کی ارواح جن کا
لپنے جسموں سے ترک تعلق کے بعد بھی اس عالم کے امور کے بارے میں کسی قسم کا
تصرف باقی ہے یا بعض زندہ افراد کہ ان کے گمان میں مثل حضرت خضر علیہ السلام کے
زندہ جاوید ہیں۔ ان کی صورتیں بنا کر ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اس توجہ کی وجہ سے
کچھ مدت کے بعد اُس صورت والے کے ساتھ مناسبت حاصل کر لیتے ہیں اور اس
مناسبت کی بناء پر اپنی دنیاوی زندگی اور آخرت کے متعلق حاجات کو پورا کرتے ہیں۔ الخ“

پھر ان میں سے ایک گروہ بعد حصول مناسبت ان ملائکہ (جن کو دیوتا کہتے

ہیں) کی ذوات پر اُنک کر رہ گیا اور عقیدہ نہ سہی مگر عملاً ان کو شرک سے خارج نہیں

سمجھا جاسکتا۔ ہاں وہ گروہ جن کی نظر بقول سعدی علیہ الرحمۃ۔

گرچہ تیر از کماں ہے گزرد از کماں دار بیند اہل خرد
کمان سے گذر کر کمان دار تک پہنچ گئی۔ وہ گروہ ”اہل خرد“ ہی حضرت شمس
الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے اس استثناء کا مشار الیہ ہوگا۔..... اس لئے یہ لازم ہے کہ اُن
کے طور پر مہادیو وغیرہ تو مستحق عبادت ہوں اور خدا تعالیٰ مستحق عبادت نہ ہو۔

حاصل کلام

غرض اہل اسلام کے طور پر (یعنی اُن کے اصول مسلمات کے اعتبار سے بھی)
خانہ کعبہ مستحق عبادت نہیں، اور اکثر ہنود کے خیال کے موافق بت مستحق عبادت ہیں۔
کیونکہ وہ بزعم خود اُن کو مہادیو وغیرہ سمجھتے ہیں۔ اس لئے کعبہ کو معبود و مسجود کہنا غلط ہوگا۔ بلکہ
سمت سجدہ اور جہت سجدہ و عبادت کہنا پڑے گا۔ اور بتوں کو خود معبود اور مسجود کہنا لازم ہوگا۔

بہیں تفاوت رہ از کجا ست تا بہ کجا

وجہ فرق باعتبار منشاء کیفیت افعال

ساتویں فعل کبھی فاعل کی کسی کیفیت کا تابع ہوتا ہے، اور کبھی مفعول کی کسی
کیفیت کا تابع ہوتا ہے۔ سو ”علم“ اور ”حکم“ کو دیکھا تو ”علم“ تابع معلوم ہوتا ہے
اور ”حکم“ تابع حاکم۔ علم حصول صورۃ الشی فی العقل کو کہتے ہیں یعنی عقل میں کسی شے کی
صورت کا آجانا۔ اس آنے والی صورت کو ”معلوم“ کہا جائے گا۔ مثال کے طور پر نور شمس پر غور
کیجئے۔ جس سے زمین تک کی فضا لبریز ہے جن اجسام کو یہ محیط ہوا اُن کی اشکال جو اُن اجسام کی
سطح سے بنتی ہیں اُس نور کو عارض ہو رہی ہیں۔ ان اشکال کو معلوم کے مرتبہ میں سمجھئے اور اُس نور کو
جو ان اشکال کا معرض ہے عقل کے مرتبہ میں۔ اور عقل میں اس معلوم کے داخل ہو جانے کو علم
کہتے ہیں۔ اب عقل جس فعل کا حکم لگائے گی وہ اپنے علم کی بناء پر لگائے گی جس کا منشاء اس کا ”وہ
معلوم“ یعنی صورت حاصل ہوگا تو وہ فعل تابع ہو معلوم کے۔

مطلب یہ ہے کہ علم میں عالم کی رضا اور اختیار کو دخل نہیں۔ جیسا ”معلوم“
ہوتا ہے ”علم“ اُس کے مطابق ہوتا ہے۔ اور بوجہ غلطی اُس کے مخالف ہو تو وہ

حقیقت میں علم نہیں فقط کہنے کو علم ہے۔ ﴿ کہ قوت متصرفہ کی کار فرمائی سے ایک خلاف واقعہ صورت کا عمل میں حصول ہوا۔ اس کے ماتحت جس قدر افعال اس پر متفرع ہوں گے وہ سب غلط ہوں گے جن کو حقیقت سے کچھ واسطہ نہ ہوگا۔ ﴿

اور حکم میں حاکم کو اختیار ہوتا ہے۔ اپنی مرضی کے موافق جو چاہے حکم دے محکوم کی مرضی کو اس میں دخل نہیں ہوتا بلکہ محکوم کو لازم یہ ہے کہ حکم حاکم سن کر چون و چرا نہ کرے اور اپنی مرضی کے موافق کوئی صورت تجویز نہ کرے۔ بلکہ حاکم کی مرضی کا تابع رہے۔ جو کچھ سنے اسی کے موافق بجلائے اور سنتے ہی مثل دست و پا بے سوچے سمجھے فکر تعمیل کرے اور حکم حاکم کو مرگ مفاجات سمجھ کر مردہ دار بے دست و پا ہو جائے اور کان تک نہ ہلائے۔

جس حکم کی بناء مخالف واقعہ علم و اعتقاد پر ہو وہ اغواء شیطانی ہے مگر ہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اگر وہ حکم کسی ایسے علم اور اعتقاد پر مبنی ہو جو خلاف واقع ہو تو پھر اس حکم کو بے تاثر اغواء شیطانی سمجھئے، ارشاد خداوندی کا وہم بھی دل میں نہ لائے، جو تحقیق کیفیت روایت کی نوبت آئے۔ کیونکہ لاجرم علم تابع معلوم ہوتا ہے مثل حکم تابع حاکم نہیں ہوتا، جو باوجود مخالفت واقع بھی خواہ مخواہ امتثال امر پر آمادہ ہو۔

استقبال کعبہ علم کے تابع نہیں، صرف حکم حاکم کے تابع ہے مگر یہ ہے تو پھر استقبال قبلہ میں تو خواہ مخواہ تعمیل لازم ہے۔ فقط اس کی تفتیش تو لازم ہے کہ یہ حکم خدا ہے یا نہیں۔ کیونکہ اس حکم کو دیکھا تو کسی اعتقاد خلاف واقع پر مبنی نہیں۔ بلکہ کسی اعتقاد واقعی کی بھی (تعمیل حکم استقبال کے لئے) ضرورت نہیں، فقط حکم خداوندی کی ضرورت ہے۔ کیونکہ حاصل استقبال کعبہ تو اتنا ہے کہ وہ سمت و جہت قیام و رکوع و سجدہ عبادت ہے۔ سو اس کے لئے کسی اعتقاد کی ضرورت نہیں۔ فقط خدا کے ارشاد کی حاجت ہے۔ البتہ اگر موافق اہل اسلام (یعنی اگر اہل اسلام کا کوئی عقیدہ اور عمل ایسا ہوتا کہ) استقبال کعبہ میں کعبہ پرستی ہوتی تو بے شک مثل بت پرستی

یہاں بھی اس اعتقاد کی ضرورت ہوتی کہ کعبہ مستحق عبادت ہے مگر اہل اسلام کے اعتقاد کے موافق استقبال کعبہ کا حاصل کُل اتنا ہے کہ خدا کی عبادت اس طرف کو کیا کرو۔ اب حکم استقبال کعبہ کی ایک دقیق اور غامض علت کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جس کی تفصیل آئندہ کی جائے گی۔ چونکہ یہ علت عقول عامہ سے بالاتر تھی اس لئے حکم کا عنوان اس کو نہیں بنایا گیا بلکہ ایسی وجہ کو سامنے لایا گیا جو ہر ایک کی فہم میں آجائے اور حقیقت سے معارض بھی نہ ہو، یہ وجہ ظاہری ہوگی۔ اسی کی طرف یہ جملہ کہ ”مگر کہنے کے لئے اتنا بھی کافی ہے الخ“ اشارہ کر رہا ہے۔ اور وہ علت غامضہ باطنی وجہ ہے جو درحقیقت کشفی چیز ہے۔ ﴿

اصل و علت استقبال کعبہ

اور وجہ اس تعین کی ہر چند اصل میں یہ ہے کہ وہ تجلی گاہ ربانی ہے، چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ جو اب ثانی میں واضح ہو جائے گا مگر کہنے کے لئے اتنا بھی کافی ہے کہ ہمارا خدا جہت سے منزہ ہے اور انسان مقید فی الجہت۔ اگر خدا کی طرف سے یہ حکم ہو کہ جہت سے علیحدہ ہو کر عبادت جسمانی ادا کیا کرو تو یہ تو تکلیف مالا یطاق ہے (یعنی ایسی بات کا مکلف بنانا جو طاقت سے باہر ہے) خدا کی عنایتوں کو دیکھئے تو یہ تشدد ممکن نہیں معلوم ہوتا۔

اتفاق بنی آدم ایک حقیقتِ مطلوبہ ہے اور عبادت میں یکجہتی کے ساتھ اجتماع حقیقت کی صورت

اور اگر یہ اجازت ہو کہ جس طرف کو جی چاہے سجدہ کر لیا کرے، تو اس میں انتظام اور اتفاق کی کوئی صورت نہیں اور ظاہر ہے کہ اتفاق بنی آدم بالخصوص دینیات میں ایسی عمدہ چیز ہے کہ اُس کی ”حقیقت“ کی تحصیل کے لئے اگر ”صورتِ اتفاق“ بھی مطلوب ہو تو ایسا ہے جیسا انسانیت کا طالب انسان صورت سے ہو جائے۔ یعنی جیسے انسانیت انسان ہی کی صورت میں ہوتی ہے، گدھے گھوڑے وغیرہ کی صورت میں نہیں ہوتی۔ ایسے ہی اتفاق بھی ہوگا تو اتفاق ہی کی صورت میں ہوگا (اور وہ ہے

سب لوگوں کے ایک مرکز کے گرد اجتماع کی صورت)

القصد! اتفاق خاص کر دین میں بہت ضرور ہے، ورنہ کشت و خون اور ہزاروں فزکاء کا اندیشہ ہے اور اتفاق اگر ہوگا تو اس ہی صورت میں ہوگا۔ اس لئے لحاظ انتظام و اتفاق و اتحادی الاستقبال ضرور ہے (یعنی اس لئے انتظام اور اتفاق اور ایک جہت پر سب کے متحد ہونے کا لحاظ رکھنا ضروری ہے)۔ اب اس احتمال کا جواب دیتے ہیں کہ عبادت کی حقیقت تو اپنا عجز و ذل و اعتماد بظہور پروردگار پیش کرنا ہے۔ جس کا تعلق بالاصالت روح سے ہے، تو اس کو روح تک ہی محدود رکھا جاتا جیسا گیان، دھیان یا مراقبہ میں ہوتا ہے، جسمانی عبادت کو شروع کیا ہی نہ جاتا کہ جہت کا مسئلہ درمیان میں آئے۔ ﴿

ضرورتِ عبادتِ جسمانی

اور بالکل عبادتِ جسمانی کو اڑا دیجئے تو پھر ایسا قصہ ہے کہ دل میں ترحم اور سخاوت ہو، پر ہاتھ کو روک لیجئے۔ دل میں شجاعت ہو اور جان بوجھ کر ہاتھ پاؤں نہ ہلائیے۔ ظاہر ہے کہ ترحم، سخاوت، شجاعت وغیرہ جو دل کی صفات ہیں اگر ان کے آثار ظاہر نہ آئیں تو ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہو جائے۔ اسی طرح عجز و نیاز، ذل و اعتماد کے آثار اگر ظاہر بدن سے ہو یا نہ ہوں تو عبادت کے اعتبار سے ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہوگا۔ ﴿

غرض یہ نہ ہو سکے کہ عبادتِ جسمانی کو نسیا منسیا کر دیجئے اور نہ یہ مناسب ہے کہ ہر کوئی اپنا جہد اقبلہ بنائے۔ اس لئے خداوند کریم نے ایک جہت مقرر فرمادی۔ اس سمت کی تعین کی وجہ وہ جانے ہم کو اپنا کام کرنا چاہئے۔

حاصلِ کلام... استقبالِ کعبہ اور بت پرستی وغیرہ کے اعتقادی فرق پر مکرر تشبیہ

غرض استقبالِ کعبہ میں حسبِ اعتقادِ اہلِ اسلام نیتِ خدا کی عبادت کی ہوتی ہے اور تعینِ جہتِ معینہ خدا کی طرف سے فقط دفعِ حرج اور انتظامِ ملت کے واسطے ہے۔

مسلکِ بت پرستی پرستش غیر نہیں جو کسی اعتقادِ مخالف واقع کے لحاظ سے اس کو حکمِ خداوندی نہ کہہ سکیں۔ ہاں بت پرستی اور آفتاب پرستی اور آتش پرستی میں یہ اعتقاد پہلے چاہئے کہ یہ چیزیں مستحقِ عبادت ہیں۔ اور چونکہ استحقاقِ عبادت کے لئے اختیارِ نفع و ضرر ضرور ہے تو اشیاءِ مذکورہ کو صاحب اختیار ماننا پڑے گا۔ وجہ اُس کی یہ ہے کہ دوسرے کی تابع داری اور اس کے سامنے عجز و نیاز بے اس کے متصور نہیں کہ یا اُس سے اُمیدِ حصولِ مطلب ہو، جیسے سانکوں اور نوکروں کو مال داروں اور اپنے آقاؤں سے ہوتی ہے، یا اندرِ عتہِ فوتِ مقصود ہو جیسے مظلوموں اور رعیت کے لوگوں کو ظالموں اور حاکموں سے ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں نہ ہوں تو پھر اطاعت و نیاز مندی کی کوئی ضرورت نہیں۔

محبوبوں کی اطاعت کی جاتی ہے تو اُس کی بناء بھی خوشی یا ناخوشی کے لحاظ پر ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ خوشی محبوب میں حصولِ اُمید اور ناخوشی محبوب میں نا اُمیدی ہوتی ہے۔ ظاہرِ نظر میں یہ اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ عاشق کا عجز و نیاز بحضورِ محبوب اُمید و اندیشہ سے بالاتر ہوتا ہے تو یہ حصر کیسے صحیح ہوگا۔ اس لئے اس اطاعتِ جزئیہ کا خصوصیت سے ذکر فرمایا۔ یہ مضمون بطور خلاصہ بیان سابق ہے چھٹے فرق کے زیر عنوان مذکور ہو چکا ہے۔ وہاں اس کی توضیح کی جا چکی ہے۔ مگر جب مدارِ کارِ نفع و ضرر پر ٹھہرا تو پھر اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان چیزوں کو کارخانہ وجود کا اختیار ہے اور یہ اختیار بے اس کے متصور نہیں کہ وجود ان اشیاء کے حق میں خانہ زاد ہو عطاءِ غیر نہ ہو، یعنی یہ چیزیں خالق ہوں، مخلوق نہ ہوں۔ تمام عالم اور اُس میں جو کچھ خیر و شر ہوتا ہے یہ سب کارخانہ وجود ہے، کسی کو کچھ عطاء کیا جا رہا ہے، کسی سے سلب کیا جا رہا ہے۔ اور یہ عطاء و سلب جو کچھ ہوتا ہے وجود ہی کی کسی صورت کا ہوتا ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ عطاء کرنے والا وجود کا مالک و مختار ہو۔ دوسرے کا محتاج نہ ہو۔ ورنہ ”آپ ہی بابا مانگنے باہر کھڑے درویش“ والا قصہ ہو جائے گا۔

مگر ظاہر ہے کہ یہ اعتقاد غیر اللہ کی نسبت کس قدر مخالف واقع ہے اور چھوٹی باتوں میں تو مراہبِ امکانیہ کی تغیر و تبدیل ہوتی ہے۔ ارواح، اجسام یعنی جمادات،

نبات، حیوانات سب مراتب امکانیہ میں سے ہیں، عناصر میں تغیرات ہوتے ہیں۔ پانی ہوا کی طرف اور ہوا آگ کی طرف، آگ ہوا کی طرف مستحیل ہوتی ہے۔ ایک دانہ جو جمادات میں سے تھا۔ زمین میں جا کر زمین کی قوت مغیرہ و نامیہ سے منفعل ہو کر نباتی صورت کی طرف مستحیل ہو گیا۔ پھر وہ نباتی چیز کسی حیوان کے جسم میں پہنچی اور یہاں کے اعمال طبعی سے خون بن کر صورت حیوانی میں داخل ہو گئی۔ اس دانے سے بنا ہوا گوشت جسم انسانی میں جا کر انسان بن گیا۔ پھر انسانی بدن زمین میں پہنچ کر مٹی ہو گیا اور اس میں جو کچھ رطوبت و حرارت وغیرہ تھی سب اپنے اپنے مرکوزوں میں جا پہنچی۔ الغرض! یہ سب مراتب امکانیہ کی تغیر و تبدیل ہے۔ جو ہمیشہ مشاہدے میں آتی رہتی ہے۔ ﴿

انسان کے عوض گدھے کی خبر دے تو ایک ممکن اور مخلوق کی جگہ دوسرے ممکن اور مخلوق کو ذکر کر دیا۔ اور خالق کی جگہ اگر مخلوق کو رکھ دیا تو یوں کہو واجب کی جگہ ممکن کو رکھ دیا۔ (یہ بہت بڑی خلاف عقل بات ہے)۔ غرض اس سے بڑھ کر کوئی بات خلاف واقع نہیں۔

پرستشِ اصنام صرف نام پرستی ہے

بالخصوص پرستشِ اصنام میں تو علاوہ اعتقاد مذکور یہ اور طرہ ہے کہ وہ (اصنام) مخلوقات بھی نہیں جن کو صاحب اختیار سمجھ رکھا تھا، اُن کی جگہ اُن کی تصویریں بلکہ فقط نام ہوتے ہیں۔ ہر چند تصویر کی صورت میں بھی یہ گفتگو تھی کہ ذی صورت یعنی مہادیو وغیرہ بخیاں اختیار معبود تھے۔ ﴿ یعنی ان کو اس لئے معبود بنا رکھا تھا کہ ان کے بارے میں یہ خیال تھا کہ وہ صاحب اختیار ہیں تو بناء معبودیت اُن کا اختیار تھا۔ ﴿ بوجہ صورتِ معبود ﴿ کہ جہاں بھی وہ صورت خاصہ منطبق ہو جائے خواہ پتھر پر منطبق ہو یا کسی لوہے، لکڑی وغیرہ پر وہ معبودیت کے قابل ہو جائے۔ ﴿ نہ تھے جو صورت پرستی کی کوئی صورت ہوتی۔

بایں ہمہ اب تو وہ صورت بھی نہیں۔ خدا جانے اُن کی صورت کیا ہوگی، فی الحال تو ایک لمبا پتھر لیا اور اُس کا نام مہادیو وغیرہ رکھ دیا اور پرستش کرنے لگے۔ اس کو تو تصویر پرستی بھی نہیں کہہ سکتے۔ ہاں اسم پرستی کہہ سکتے ہیں۔

اسم پرستی کے احکام جاری کرنے کے دلچسپ نتائج

مگر یہ ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نام کے ساتھ وہ کام کرنے چاہئیں جو نام والے کے ساتھ کرنے چاہئیں باپ کے ہم نام کو ماں کے پاس جانے سے منع نہ کرے۔ اور داماد کے ہم نام کو بیٹی کے پاس جانے سے نہ روکے اور بہنوئی کے ہم نام کو بہن سے عیش و عشرت کرنے میں خلل انداز نہ ہو۔

بالجملہ بُت پرستی اور استقبالِ کعبہ میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

استقبالِ کعبہ اور بُت پرستی میں ساتویں وجہ فرق پوری ہوگئی اور جیسا کہ ہر فرق کے آخر میں ایک مشہور ضرب المثل مصرع چہ نسبت خاک را با عالم پاک لکھتے آرہے ہیں یہاں بھی لکھا جا چکا۔ لیکن اس ساتویں وجہ میں جس نکتہ کو دلیل کا مدار علیہ بنایا گیا ہے اس میں یہ احتمال ہوا کہ مخاطب اسی کو بُت پرستی کے لئے وجہ جواز بنانے کی کوشش کرے گا۔ یعنی فعلِ حکم جب کہ فاعل یعنی حاکم کے تابع ہوتا ہے جس کی تعمیل بغیر چون چراگئے ہوئے ضروری ہے تو یہی وجہ بُت پرستی کے جواز کی بھی بن سکتی ہے۔ اس طرح کہ وید خدا کا کلام ہے جس میں اس نے حکم دیا کہ برہما وغیرہ کی پوجا کرو جس کی ہم بغیر چون چرا تعمیل کرتے ہیں۔ جس طرح تم خدا کے کلام میں جو استقبالِ کعبہ کا حکم آیا اس کی بغیر چون چرا تعمیل کرتے ہو۔ اس لئے اس کے جواب میں وید پر تنقید ضروری ہوئی۔ اور اس کے کلام خدا ہونے پر اس امر کی تنقیح بھی ضروری ہوئی کہ یہ کلام کون لے کر آیا۔ کیا لانے والا کوئی رسول تھا۔ کیا اس میں صدق و امانت کی وہ صفات موجود تھیں جن کا ہونا رسول میں ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں رسالتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان و کمالات رسالت کا واضح کرنا ضروری ہوا اور جو کلام آپ پر اللہ کی طرف سے نازل ہوا اُس کی حقانیت اور صداقت کا اظہار سیاقِ مضمون کا تقاضا ہے۔ ظاہر ہے کہ کلامِ مشکلم کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ بقول سعدی رحمۃ اللہ علیہ۔

تا مرد سخن تکلفہ باشد عیب و ہنرش نہفتہ باشد
اس لئے کلامِ خدا کو کمالاتِ خدا کا آئینہ دار ہونا چاہئے۔ اس لیے کمالاتِ قرآنی
پر سلسلہٴ تقریر کا پہنچ جانا ضروری ہو گیا۔ الغرض اب جو کچھ تحریر فرمایا جا رہا ہے وہ سب
اس ساتویں وجہ فرق کے متعلقات میں سے ہے۔ اس کو اُس کا تمہ بھجنا چاہئے۔ ﴿

دفع دخل مقدر

(جس کی تقریر اس مضمون کی تمہید میں بیان ہو چکی ہے) پرستشِ غیر ہرگز حکمِ خدا
نہیں ہو سکتا۔ ﴿ کیونکہ اس سے خلافِ حقیقت امر کو واقعہ ماننا پڑے گا اور جس کلام میں غیر واقعہ کو واقعہ
بتلایا گیا ہو وہ کلامِ خدا نہیں ہو سکتا۔ پرستش کے قابل کسی کو بتانے سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ بالاستقلال
صاحب اختیار ہو۔ جس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا وجود بھی خانہ زاد و عطاء غیر نہ ہو۔ تو پرستشِ غیر کا حکم
اس خبر پر ختمی ہوگا کہ فلاں فلاں کے وجود خانہ زاد ہیں۔ اور یہ بات خلافِ حقیقت ہے۔ ﴿

ضروری ہے کہ خُدا کا کلامِ خلافِ حقیقت نہ ہو

اور اس وجہ سے یہ یقین ہے کہ (یا تو) بید کلامِ خدا نہیں یا جعل سازوں کی
شرارت سے اس میں تحریف ہوئی۔ ﴿ تحریف دو طرح کی ہوتی ہے ایک لفظی دوسری
مستوی۔ لفظی کی یہ صورت ہے کہ لفظوں کو آگے پیچھے کر دیا جائے یا کسی لفظ کو ہی بدل دیا جائے۔
مستوی کی یہ صورت ہے کہ خلافِ مراد غلط تفسیر کی جائے۔ مثلاً ممکن ہے کہ وید میں لفظ ”مہادیو“
خُدا کی صفت بیان کی گئی ہو جس کے معنی ہیں، سب سے بڑا دینے والا۔ ظاہر ہے کہ یہ حق تعالیٰ
کی بہت بڑی صفت ہے۔ عالم پر اُس کے وجود اور اُس کی صفات کا فیضان اگر ایک آن کے لئے
بند ہو جائے تو ہر شے نیست و نابود ہو جائے۔ مگر افسانوی دماغوں نے اس کو خدائی میں شریک
ایک مستقل وجود بنا کر خدا سے بھی لڑا دیا۔ پھر آگے بڑھ کر بیوی اور شہوت پرستی کے واقعات کا
طومار پھیلا دیا۔ یا لنگ کے معنی وجودِ غیر متماہی کے ہوں جو تخلیقِ عالم کا ہیولے ہے مگر پست ذہن
دالوں نے یہ دیکھ کر کہ اضافہٴ نسل کے لئے آگے تناسل کی کارگزاری ظاہر بات ہے۔ اس لفظ کو آگے
تناسل کے معنی میں لے کر اس سے اُس مہادیو کو لڑا دیا۔ یا وجودِ لا محدود کے ہم معنی کوئی اور لفظ

ہو جس کے بجائے یہ لفظ رکھ دیا گیا ہو۔ اور جیسا کہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متعدد مضامین میں خدا کی صفات مالکیہ و محبوبیت وغیرہ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ ہر صفت کے مقابل میں بالتفصیل یا بالاجمال عجز و نیاز عبادت ہو تو عبادت پوری ہو (اتھار الاسلام) یہی مضمون وید کا ہو کہ اُس کی صفت معطلی وجود مثلاً جس کو ”مہادیو“ (یعنی سب سے بڑا دینے والا) کے مقابل اظہار عجز و نیاز یعنی دیو پوجا کی جائے۔ اس مضمون کی تفسیر یہ کر دی گئی کہ اس مفروضہ وجود کی جو جتنی خاندان کا ہے پوجا کی جائے۔ الغرض غالب گمان یہی ہے کہ تحریفات لفظی و معنوی نے اصل وید کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا۔ ﴿ورنہ بید کلام خدا ہو کر غیر محرف ہوتا تو اس میں تعلیم پرستش غیر نہ ہوتی۔ اور اس لئے اب اس کی ضرورت نہیں کہ کلام خدا ہونے کے لئے اول برہما کا دعویٰ پیغمبری کا کرنا اور پھر اُن کا بید کو کلام خدا کہنا۔ اس کے بعد مجموعہ بید کو قرنا بعد قرن بروایت صحیحہ ثابت کیا جائے۔﴾

قرآن کی حقانیت کا بیان

ہاں بہ نسبت قرآن شاید کسی کو یہی خیال ہو، اور اس وجہ سے اُس کے احکام بالخصوص استقبال کعبہ (کے من جانب اللہ ماننے) میں تاثر ہو۔ اس لئے یہ گزارش ہے کہ ہمارے قرآن میں خود قرآن کا کلام خدا ہونا موجود، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و نبوت اور خاتمیت کا اظہار موجود۔ اور پھر روایت کا یہ حال کہ ہر قرن میں ہزاروں حافظ چلے آتے ہیں۔

﴿اور حفاظ کے حفظ کا انحصار کاغذوں پر لکھے ہوئے نقوش پر کبھی نہیں ہوا۔ ہاں اگر اُن کی صحت کی تصدیق اساتذہ نے کر دی تو اس کے بعد اُس پر اعتماد کیا گیا۔ اگر کسی قرآن میں کوئی کتابت کی غلطی واقع ہو گئی تو اس پر متنبہ کرنے کے لئے ہزاروں حافظ موجود ہوتے ہیں اور ایسے قرآن کو کام میں لانا بھی جائز نہیں رکھتے۔ اور اس کے لئے بائبل سوسائٹی کی طرح کی کسی تنظیم کی کسی دور میں خاص ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ جب کہ سب کام بغیر اس کے ہی بخوبی چل رہا ہے۔﴾

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور کمالِ فہم و فراست کا ثبوت علاوہ بریں ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ اگر اور مذہبوں کے پیشوا فرستادہ خدا اور منجملہ خاصانِ خدا تھے، تو ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بدرجہ اولیٰ فرستادہ خدا اور مقبول خدا ہیں۔ اگر اوروں میں فہم و فراست تھا تو یہاں کمالِ فہم و فراست تھا۔ اوروں میں اگر اخلاقِ حمیدہ تھے تو یہاں ہر خلق میں کمال تھا اور اگر اوروں میں معجزے اور کرشمے تھے تو یہاں اُن سے بڑھ کر معجزے اور کرشمے تھے۔ فہم و فراست اور اخلاقِ حمیدہ کے ثبوت پر موافق و مخالف دونوں گواہ ہیں۔

موافقوں کی گواہی کے ثبوت کی تو حاجت ہی نہیں، ہاں مخالفوں کی گواہی کا ثبوت چاہئے۔ سو لیجئے۔ آج کل اہل یورپ کی تاریخ دانی اور تنقیح و قانع میں زیادہ دعویٰ ہے اور اُن کا دعویٰ بظاہر بجا ہے۔ وہ سب باوجود مخالفتِ معلوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ترقی کو عقل اور اخلاق کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ کھاب قضیہ مانع الخلو کے طور پر فرماتے ہیں کہ اگر تم قرآن کو کلامِ خدا مانو گے تو اس کے لفظ خاتم النبیین سے تم کو یہ ماننا پڑے گا کہ آپ کا دین آخری اور آپ کے احکام حرفِ آخر کا مرتبہ رکھتے ہیں، اور کہنا پڑے گا کہ ”توئی سردارِ عالم یا محمد“۔ (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اگر قرآن کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف مانو گے تو آپ کے کمالِ فہم و فراست کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ نے اسی ہونے کے باوجود ایسی کتاب تصنیف کر دی جس کے معنوی و لفظی اعجاز کا کسی سے آج تک مقابلہ نہ ہو سکا۔ کھاب رہا کمالِ عقل و فہم اُس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر کلام اللہ شریف کلامِ خدا ہے اور بے شک بحکم عقل و انصاف کلامِ خدا ہے۔ تب تو اس میں آپ کو خاتم النبیین کہہ کر یہ جتلا دیا ہے کہ آپ سب انبیاء کے سردار ہیں۔ کیونکہ جب آپ خاتم النبیین ہوئے تو یہ معنی ہوئے کہ آپ کا دین سب دینوں میں آخر ہے۔ اور چونکہ دین حکم نامہ خدا کا نام ہے تو جس کا دین آخر ہوگا وہی شخص سردار ہوگا۔ اسی حاکم کا حکم آخر رہتا ہے جو سب کا سردار ہوتا ہے۔

اور اگر بالفرض بفرض محال حسب زعم معاندین یہ کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کی تصنیف ہے تو چونکہ اُس کے کسی مضمون پر آج تک کسی صاحبِ عقل سے اعتراض نہیں ہو سکا، اور اس کے کسی عقیدے اور کسی حکم میں کسی عاقل کو جائے انگشت نہادن نہیں ملی اور کبھی کسی بات میں کسی کو کچھ تا مل ہوا ہے تو حامیانِ دین احمدی نے جو باتِ دندان شکن سے حق و باطل کو واضح کر کے اس مضمون کو ثابت کر دیا ہے اور پھر بایں ہمہ کسی سے دو چار سطریں بھی عبارت و مضامین میں اُس کے مشابہ نہ بن سکیں۔

چنانچہ آج تک اہل اسلام کا یہ دعویٰ اسی زور شور پر ہے جو اول تھا تو یوں کہو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سر دفترِ اہل فہم و اہل عقل تھے جو باوجود انہی ہونے کے ایسے ملک میں جہاں اُس زمانہ میں علم کا نام نہ تھا، ایسی حالت میں کہ لڑکپن میں یتیم، جوانی میں بے کس، مفلس، اول سے آخر تک نہ کوئی مر تبی نصیب ہوا، نہ کوئی رہبر میسر آیا، ایسی کتاب لا جواب تصنیف کر گئے۔ ﴿آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے انہی ہونے اور ایسے زمانہ میں اور ایسے ماحول میں عمر بسر کرنے سے جہاں علم کا نام نہ تھا اس طرف اشارہ ہے کہ علم معلوم کا تابع ہوتا ہے، اور معلوم یعنی صویر حاصل فی العقل خارج سے آتی ہیں اور خارج سے اُن کے آنے کا کوئی سبب موجود ہی نہ تھا، تو وہ کتاب جس میں جملہ علوم کے اصول موجود ہیں آپ کی تصنیف نہیں ہو سکتی۔﴾

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالِ اخلاق کا بیان

اب اخلاق کی سنئے۔ عرب کے لوگ تو جاہل، شہد خو، جفاکش، جنگ جو۔ اس بات میں نہ کوئی اُن کا ثانی ہوا نہ ہو۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُس زمانہ میں یہ کیفیت کہ فقر و فاقہ بجائے آب و نان اور بے کسی و مفلسی منوں جان۔ نہ بادشاہ تھے نہ بادشاہ زادے۔ نہ امیر نہ امیر زادے۔ نہ تاجر تھے نہ آڑھتی۔ کبھی اُونٹ بکریاں چرا کر پیٹ پالا۔ کبھی کسی کی محنت مزدوری نوکری چاکری کر کے دن بسر کئے۔

غرض خزانہ مال و دولت کچھ نہ تھا، جس کی طمع میں عرب سے جاہل، شہد خو، جنگ جو مسخر ہو جاتے۔ آپ صاحب فوج نہ تھے جو وہ سرکش مطیع بن جاتے۔ یہ تسخیر اخلاق نہ تھی تو اور کیا تھی جو لوگ جہاں آپ کا پسینہ گرتا تھا خون بہانے کو تیار۔ جہاں

آپ قدم رکھیں سرکٹانے کو موجود۔ یہاں تک کہ انہیں بے سرو سامانوں نے شہنشاہی ایران و روم کو خاک میں ملا دیا اور شرق سے غرب تک اسلام کو پھیلا دیا۔ ایسے اخلاق کوئی بتلائے تو سہی۔ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر آج تک کسی میں ہوئے ہیں اور ایسے لوگوں کو ایسی حالت میں اس طرح کسی نے سُخر کیا ہے کہ یا وہ خرابی و زخرابی تھی کہ نہ عقیدے صحیح، نہ اخلاق درست، نہ احوال سنجیدہ، نہ افعال پسندیدہ۔ اور یا یہ تہذیب آگئی کہ تھوڑے سے عرصہ میں انہیں جاہلوں، گردن کشوں، بد اخلاق، بد اعمال کو رشک علماء و حکماء بنا دیا۔ اس اعجازِ تاثیر سے بڑھ کر بھی کوئی اعجاز ہوگا۔ کوئی بتلائے تو سہی، کس کی محبت میں یہ اثر تھا اور کس کی تعلیم میں یہ تاثیر تھی۔

پھر باوجود بے سرو سامانی و قوت و شوکت (یعنی باوجود بے سرو سامانی اور قوت و شوکت نہ ہونے کے) مخالفین عربوں کی تسخیر کے ذریعہ سے (یعنی خلقِ عظیم سے اُن کو اپنا محکوم بنا کر) اپنا دین شرق سے غرب تک ایک تھوڑے عرصہ میں پھیلا دیا۔ اور تمام سلطنتوں کو زیر و زبر کر کے اور دینوں کو مغلوب کر دیا۔ اب آپ کے رسول برحق اور آپ کی دی ہوئی تعلیمات کے برحق ہونے کی روشن علامات کی طرف کلامِ کا رخ پھیرتے ہیں کہ تجربات شاہد ہیں کہ شاہانِ دنیا نے فوجی قوت سے جو تسخیر اقوام کی، وہ صرف دنیاوی عیش و عشرت اور اپنی بالاتری قائم کرنے کے لئے کی، مگر آپ نے یہ سب کچھ کرنے کے بعد اپنی ذات کے لئے کیا چیز پسند کی؟ وہی جس کی عوام کو ہمیشہ تعلیم دیا کرتے تھے۔ یعنی زہد عن الدنیا اور اللہ جل شانہ کی عبادت میں اس کو مقصدِ زندگی سمجھتے ہوئے ہمہ وقت مشغولیت کسی کارب اور فرضی باتیں بنانے والے کا اپنا عمل و کردار اس وجہ قوی اور مستقل نہیں ہو سکتا۔ آپ کی پاکیزہ حیات کا کوئی گوشہ بھی تاریکی میں نہیں اور سوائے آپ کے اور کوئی شخصیت ایسی نہیں ہوئی جس کی زندگی کا کوئی گوشہ اُجاگر ہونے سے رہ گیا ہو۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے آپ کی حقانیت پر استدلال مگر نہ ہوا و ہوس کا پتہ، نہ محبتِ دنیا کا نشان، باوجود اس قدر غلبہ اور شوکت کے آپ اور آپ کے خلفاء و اتباع و انصار کا یہ حال تھا کہ نہ مال سے مطلب، نہ

دولت سے غرض۔ خزانہ کو امانت سمجھتے تھے، اور ذرہ بھر خیانت اُس میں روانہ رکھتے تھے، اپنے لئے وہی فقر و فاقہ، وہی فرشِ زمین، وہی لباسِ شمسین، وہی پرانے مکان، وہی قدیمی سامان۔ باوجود اس دستِ قدرت کے (مال و متاع دنیاوی سے) یہ نفرت بجز اس کے متصور نہیں کہ خدا کی محبت کے غلبہ کے باعث (اُن کی نظر میں) جواہر اور خنزف ریزے برابر تھے، اور زرد و نقرہ کلوخِ خاک سے کم تر۔ جیسے بضرورت پاخانہ پیشاب کو جاتے تھے، ایسے ہی بضرورت روپے پیسے کو ہاتھ لگاتے تھے، پردل میں سوائے محبوبِ اصلی، موجودِ یزلی اور کسی کی جانہ تھی۔

اس بکو اس کا جواب کہ اس حال کی بناء مفلسی تھی

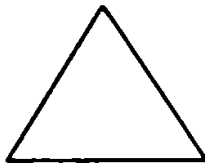
مفلوسوں کے زُہد کو اس ترک و تجرید سے کیا نسبت یہاں ”عصمتِ بی بی ازبے چارگی“ کا معاملہ ہے، اور وہاں ”قرار در کفِ آزادگان مکیر دمال“ کا حساب تھا۔ ﴿عصمتِ بی بی ازبے چارگی“ ایک ضربِ المثل ہے کسی نے کہا فلاں پردہ نشین بیوہ بڑی باعصمت ہیں، یعنی پاک دامن ہیں، اُن بیوہ کی خادمہ نے سُن کر کہا کہ ”عصمتِ بی بی ازبے چارگی ست“ یعنی اُن کی عصمت کا کوئی خریدار ہی نہیں ہوا۔ بے چارگی کے بعد باعصمت نہ بنیں تو کیا کریں۔ ﴿

ان اخلاقی حمیدہ اور احوالِ پسندیدہ اور افعالِ سنجیدہ پر سوائے محبتِ الہی اور خوفِ خداوندی اور کاہے کا گمان ہو سکتا ہے۔ مگر عناد ہو تو ”مشم بداندیش“ کہ برکنہ باد“۔ سب خوبیاں برائیوں سے بدتر نظر آتی ہیں۔ خیر بداندیش لوگوں کی آنکھوں میں تو خاک۔ مطلبِ ضروری عرض کرنا چاہئے۔ ﴿ساتویں وجہ میں ایک نکتہ بیان فرمایا تھا کہ فعلِ کبھی فاعل کی کسی کیفیت کا تابع ہوتا ہے اور کبھی مفعول کی کسی کیفیت کا۔ اس بناء پر ”حکم“ کو دیکھا تو وہ فاعل یعنی حاکم کے تابع ثابت ہوا۔ یعنی حاکم جو حکم دے اُس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ البتہ یہ دیکھنا ضروری ہے کہ وہ حکم حاکم ہے بھی یا نہیں۔ لہذا جس ذریعہ سے استقبالِ قبلہ کا حکم ہمارے پاس پہنچا، اس پر کلامِ ضروری ہوا۔ یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مقدس پر۔ تو جب آپ کی رسالت ثابت ہو جائے گی تو آپ کے لائے ہوئے احکام کی واقعیتِ شہادت کی

حدود سے بالاتر ثابت ہو جائے گی۔ اس لئے اثبات رسالت پر بات پہنچ گئی۔ چونکہ انبیاء جامع انکرامات ہوتے ہیں۔ اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات معجزات کا ذکر بھی ضروری ہوا۔ چونکہ آپ آخری نبی ہیں، اس لئے مراتب کمالات نبوت کے آپ کی ذات مقدس پر ختم ہونے کا ذکر بھی لازم ہوا۔ جس کا یعنی علم اس طرح ہو سکتا ہے کہ آپ کے اعجازی کمالات کا دیگر انبیاء کے کمالات سے مقابلہ کر کے آپ کے کمالات کی رفعت کو واضح کر دیا جائے۔ چونکہ تقرب الی اللہ اور اس کے اعلیٰ ترین مرتبہ کی دریافت واقعات ہی کے ضمن میں ممکن ہے۔ اس کے بغیر کوئی صورت نہیں، اس لئے شتے نمونہ از خردارے کے اصول پر اس بات میں چند کمالات نبویہ کو معرض بیان میں لانا اور اسی نوع کے کمالات سلف کو پیش کر کے وجہ افضلیت کمال محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو روشنی میں لانا بھی ضروری ہوا۔ اس لئے اب اس بحث کو شروع کرتے ہیں جو سب اسی نکتہ پر متفرع ہے جو شروع میں نقل کیا جا چکا ہے۔ ﴿

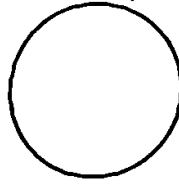
جملہ کمالات کا دو قسموں یعنی کمالات علمی و کمالات عملی میں انحصار

کمالات کتنے ہی کیوں نہ ہوں اور کسی کے کیوں نہ ہوں کل دو قسموں میں منحصر ہیں: (۱) ایک کمالات علمی (۲) دوسرے کمالات عملی۔ جیسے اشکال ہندی یعنی جن میں احاطہ ہو، باوجود اتنا ہی مثلث اور دائرے کی طرف راجع ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ مربع، مستطیل، معین، شبیہ بالمعین، منحرف تو دو مثلثوں سے مرکب ہیں، اور مخمس، سدس، مسبع وغیرہ میں اگر تساوی اضلاع بھی ہے تب تو دائرہ اور مثلث دونوں کا لگاؤ ہے، ورنہ فقط مثلثوں کی ترکیب ہوتی ہے۔ ﴿ مثلث اُس شکل کو کہتے ہیں جو تین اضلاع سے گھری ہوئی ہو۔



جیسے دائرہ اُس شکل کو کہتے ہیں جو مرکز کے گرد گھومتے ہوئے ایک خط مدور سے گھرے اور مرکز سے

اس خط مدور تک جس کو محیط کہتے ہیں جتنے خط کھینچے جائیں وہ سب آپس میں برابر ہوں۔ جیسے یہ شکل۔



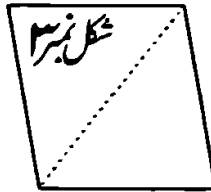
مربع اس شکل کو کہتے ہیں جو چار اضلاع سے گھری ہوئی ہو (یعنی ذواربہ الاضلاع) اور اس کے سب اضلاع آپس میں برابر ہوں اور اس کے سب زاویے قائمے ہوں۔ جیسے شکل نمبر ۱



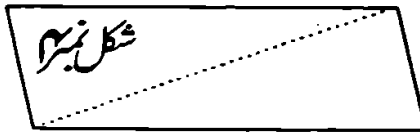
مستطیل وہ شکل ہے جو چار اضلاع سے گھری ہوئی ہو اور اس کے سب زاویے قائمے ہوں لیکن سب ضلعے آپس میں برابر نہ ہوں۔ جیسے شکل نمبر ۲



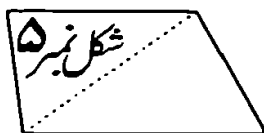
معین اس شکل ذواربہ الاضلاع کو کہتے ہیں جس کے سب ضلعے آپس میں برابر ہوں، مگر زاویے قائمہ نہ ہوں۔ جیسے شکل نمبر ۳



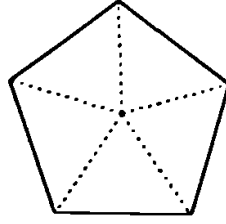
شبیبہ بالمعین۔ اس شکل ذواربہ الاضلاع کو کہتے ہیں جس کے صرف مقابل اضلاع آپس میں برابر ہوں مگر سب اضلاع برابر نہ ہوں اور نہ زاویے قائمہ ہوں۔ جیسے شکل نمبر ۴



منحرف۔ ہر اس شکل ذواربہ الاضلاع کو کہتے ہیں جو نہ مربع ہونہ مستطیل، نہ معین، نہ شبیبہ بالمعین۔ جیسے شکل نمبر ۵

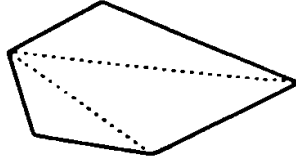


مخمس اُس شکل کو کہتے ہیں جو پانچ اضلاع سے گھری ہوئی ہو۔ جیسے یہ شکل



جو پانچ مثلثوں سے مرکب ہے چونکہ پانچوں اضلاع برابر کے ہیں اس لئے دائرے کے لگاؤ

کو اور مثلثوں کو نقطوں سے واضح کر دیا گیا ہے اگر تساوی اضلاع نہیں ہوگی۔ جیسی یہ صورت ہے کہ



اس سے دائرے کا تعلق نہیں۔ صرف مثلثوں سے مرکب ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ شکل

خمیس پانچ ہی مثلثوں سے مرکب ہو، جیسا مخمس تساوی الاضلاع کی مثال میں نقطوں سے پانچ

مثلث دکھائے گئے۔ یہی صورت مثلثوں سے بھی بن سکتی ہے جیسا کہ دوسری شکل کی تین مثلثوں پر

تقسیم کو نقطوں سے واضح کیا گیا ہے اور چار مثلثوں سے بھی مرکب ہو سکتی ہے۔

اسی لئے حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے ذوالرحمۃ الاضلاع میں تو دو دو مثلثوں سے

مرکب ہونے کی تخصیص کر دی، مگر مخمس، مسدس وغیرہ میں مثلثوں کی شمار سے تعرض نہیں کیا۔

مسدس وہ شکل ہے جو چھ (۶) اضلاع سے محدود ہو اور مسطح وہ ہے جو سات (۷) اضلاع

سے محدود ہو۔ ان سب اشکال میں مثلثوں کی ترکیب اور دائرے کے تعلق کو جو کچھ شکل مخمس میں

عرض کیا جا چکا ہے اسی پر قیاس کر لیں۔ ﴿..... ایسے ہی کمالاتِ خداوندی باوجود لاتناہی انہی

دو کمالوں یعنی کمالِ علمی و کمالِ عملی کی طرف راجع ہیں۔

جملہ کمالات کے کمالِ علمی و عملی کی طرف راجع ہونے کا معیار

مگر جیسے سمع و بصر کمالاتِ علمی میں داخل ہیں (کیونکہ یہ حصولِ علم کے آلات

ہیں اور آلاتِ علم کا تعلق علم کے ساتھ ظاہر ہے) ایسے ہی ”ہمت“، ”ارادہ“، ”و”مجت“

منہلِ اخلاق (جو کہ مصدرِ عمل ہوتے ہیں)۔ کمالاتِ عملی میں شمار کئے جاتے ہیں۔

کیونکہ جیسے کمالاتِ علمی سے یہ مطلب ہے کہ مصدر اور مخزن اور آکہ علوم ہوں، ایسے کمالاتِ عملی سے یہ غرض ہے کہ مصدر اور آلاتِ اعمال ہوں۔ ﴿اس تقریر سے ہر کمال کا رُخ معلوم کرنے کا معیار معلوم ہو گیا کہ یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ کمال علم کے ساتھ مصدر ہونے یا مخزن ہونے یا آلہ ہونے کا تعلق رکھتا ہے، یا عمل کے ساتھ۔ اب اسی معیار سے ہمت و ارادہ و محبت کو جانتے ہیں۔ ﴿..... سو ظاہر ہے کہ ہمت و ارادہ و محبت و جملہ اخلاقِ مصادرِ اعمال اور آلاتِ اعمال ہیں۔ ﴿گو بظاہر آلاتِ اعمال جو ارح یعنی دست و پا وغیرہ ہوتے ہیں مگر عمل کے اصل محرک اور اصل آلاتِ وہی مصادر ہیں جو (مخلوقات میں) بواسطہ قوتِ ارادی دست و پا کے اعصاب اور رگوں کی ڈور کو ہلاتے ہیں۔ ﴿

مگر جب خدا کے کمالات انہیں دو قسموں میں منحصر ہوئے تو بندوں کے کمالات بہ درجہ اولیٰ ان دو میں منحصر ہوں گے۔ کیونکہ یہاں جو کچھ ہے سب وہیں کا ظہور ہے سو جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں کمالوں میں کامل بلکہ اکمل ہوئے تو پھر آپ کے کمال میں شک کرنا بجز نقصانِ طبیعت و خرابی فہم متصور نہیں۔

تماشا ہے کہ رستم کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت تو بذریعہ مشاہدہ معاملات مسلم ہو جائے۔ ﴿یعنی مشاہدہ معاملات بواسطہ تاریخی روایات۔ اور روایات بھی ایسی کہ اُن کے وضع کی خود راوی ہی شہادت دے رہا ہو۔ فردوسی جو رستم کے کارناموں کا راوی ہے کہتا ہے۔

منش کردہ ام رستم پہلوان و گرنہ یلے بود در سیستان

(یعنی رستم کو سب سے بڑا پہلوان تو میں نے بتایا۔ ورنہ اصل تو صرف یہ ہے کہ وہ ایک طاقت ور شخص تھا، سیستان میں) اور یہاں اتنی پختہ روایات کہ جن کی نظیر دنیا پیش نہ کر سکی۔ ﴿اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کمال دونوں کمالوں میں باوجود شہادتِ معاملات قابلِ تسلیم نہ ہو۔ بجز اس کے اور کیا فرق ہے کہ حاتم و رستم سے وجہ عناد کی کچھ نہیں۔ اور رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بوجہ برہمی دینِ آبائی اور بربادی شوکتِ دنیوی عناد ہے۔

اگر یہ عناد قابلِ اعتماد کے ہے تو تمام چور اور قزاق بادشاہانِ عادل سے عناد

رکھتے ہیں۔ اور تمام اطفالِ بے تمیز معلّم اور طبیب اور جراح اور چارہ گر کے دشمن ہوتے ہیں۔ اگر کسی کی دشمنی و عناد کے باعث دوسرے کا بُرا ہونا ضروری ہو تو بادشاہانِ عادل سب سے بُرے ہوں، اور معلّم اور طبیب اور جراح اور چارہ گر سب سے زیادہ ناکارہ۔ قصہ اگر کوئی شخص نبی تھا تو آپ خاتم الانبیاء ہیں، اور کوئی اور ولی تھا تو آپ سرورِ اولیاء۔ ﴿بقول شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ انبیاء میں دو جہتیں ہوتی ہیں۔ ایک جہت نبوت دوسری جہت ولایت۔ جہت نبوت کا رُخ خلق یعنی اُمت کی جانب ہوتا ہے اور جہت ولایت کا اللہ جل شانہ کی طرف۔ اس بناء پر وہ اس کے قائل ہوئے کہ ولایت نبوت سے افضل ہے۔ پھر اس قول کی یہ شرح کی کہ اسی نبی کی ولایت اسی نبی کی نبوت سے افضل ہے۔ امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ نے اس نظریہ سے سخت اختلاف کیا۔ آپ نے مکتوبات میں تحریر فرمایا کہ ولایت بمقابلہ نبوت کا لمطروح فی الطریق ہے۔ نفوس علیہ انبیاء کو اپنے نفس پر قیاس کرنا غلط ہے کہ نفس آن واحد میں صرف ایک طرف ہی توجہ کامل کر سکتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کہ متوجہ مخلوق ہوتے تھے ٹھیک اسی آن متوجہ بحق بھی ہوتے تھے۔ توجہ مخلوق کبھی آپ کے لئے حجاب نہیں بنتی تھی۔ مقامات نبوت کی ابتداء مقامات ولایت کے ختم کے بعد سے ہے۔ الخ۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نبوت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقابل دیگر انبیاء کی نبوتوں سے اور ولایت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقابل دیگر انبیاء کی ولایت سے فرما رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ معرفت باری تعالیٰ آپ کو سب انبیاء سے زیادہ تھی۔ ولایت اولیاء اُمت کے ساتھ آپ کی ولایت کے تقابل کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ ولایت اولیاء اُمت نبی کی ولایت کا ظل ہوتی ہے۔ ﴿

کمالِ علمی کمالِ عملی سے افضل ہے.... اور کمالِ علمی میں

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سب سے ممتاز ہیں

اور کیوں نہ ہوں، اعجازِ علمی میں آپ کا ممتاز ہونا، یعنی نزولِ قرآنی سے مشرف

ہونا اس پر شاہد ہے کہ مراتبِ کمالات آپ پر ختم ہو گئے۔

شرح اس معما کی یہ ہے کہ تمام صفاتِ کاملہ کا علم پر ملتا ہے۔ چنانچہ کمالاتِ عملی کا محتاج علم ہونا دلیلِ ظاہر ہے، محبت، شوق، ارادہ، قدرت، سخاوت و شجاعت و حلم و حیا (جو کہ کمالاتِ عملیہ میں سے ہیں) سب علم ہی کے ثمرات ہیں۔ سو جیسے کمالِ علمی، کمالِ عملی سے بڑھ کر ہے، ایسے ہی وہ شخص جو کمالِ علمی میں اوروں سے بڑھ کر ہو رتبہ میں بھی اوروں سے بڑھ کر ہوگا۔

کمالات میں تقاضل کا معیار کیا ہے

مگر کسی کمال میں کسی کا اوروں سے بڑھ کر ہونا اگر معلوم ہوتا ہے تو اُس کمال کے اعجاز سے معلوم ہوتا ہے۔ یعنی جیسے مثلاً کسی خوش نویس کے برابر اگر کوئی نہ لکھ سکے تو ہر کسی کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ یہ خوش نویس اپنے فن میں یکتا اور بے نظیر ہے۔ ایسے ہی کمالاتِ علمی اور عملی میں اگر کوئی شخص اوروں کو عاجز کر دے اور تمام اقران و امثال اُس کے مقابلہ سے عاجز آجائیں تو یوں سمجھو کہ وہ شخص اُن کمالات میں یکتا اور بے نظیر ہے۔ سو جب ثانی قرآن پہلے کوئی کتاب نہ تھی اور بعد میں دعویٰ کر کے تمام عالم کو عاجز کر دیا تو بشرطِ فہم و انصاف یہی کہنا پڑے گا کہ نہ پہلے کوئی شخص کمالِ علمی میں آپ کا ہمسر تھا اور نہ بعد میں کوئی شخص آپ کا ہمتا ہوا۔

جب اتنے دنوں میں باوجود دعوائے اعجازِ قرآنی و کثرتِ حاسدین کسی سے کچھ نہ ہو سکا تو ہر کسی کو یقین ہوگا کہ آئندہ کیا کوئی مقابلہ کرے گا۔

پھر یہ اعجازِ علمی، وہ بھی بمقابلہِ اُولین و آخرین، اگر آپ کی خاتمیت

اور یکتائی پر دلالت نہیں کرتا تو اور کیا ہے (فبائی حدیث بعدہ یؤمنون O) اور ایسا شخص اگر خاتم النبیین نہیں تو اور کون ہوگا۔ اور ایسا شخص سرورِ اُولین و آخرین نہیں تو اور

کون ہوگا۔ اہلِ فہم و انصاف کے لئے تو یہی بہت ہے اور۔

نادان کو کافی نہیں دفتر نہ رسالہ

کمال عملی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعجاز کا ثبوت

اور سُنئے۔ باوجود اس اعجاز و امتیاز کے جس کے بعد اہل فہم کو آپ کی سروری کے اعتقاد کے لئے اور دلیل کی حاجت نہیں، کمالاتِ عملی میں بھی آپ یکتا ہیں اور ان میں بھی کوئی آپ کا ہمتا نہیں۔ ہر چند بعد اعجاز مذکور ان کے ذکر کی کچھ حاجت نہیں، مگر چونکہ اعجاز اگر کسی کے کمال پر دلالت کرتا ہے تو بعد اطلاع و علم دلالت کرتا ہے۔ سو جیسے جمالِ صورت آنکھوں سے معلوم ہوتا ہے، اور کمالِ آواز کانوں سے، اس لئے ہر اعجاز کے لئے ایک جُدا حائِثہ اور جُدا کمال کی حاجت ہے اور اس لئے اعجازِ علمی کے ادراک اور علم کے لئے کمالِ عقل و فہم کی حاجت ہے۔ جو آج کل برنگِ عنقا جہان سے مفقود ہے، اس لئے اعجازاتِ کمالاتِ عملی بھی بطور ”مشتہ نمونہ از خروارے“ ہزاروں میں سے دو چار عرض کرتا ہوں تاکہ کم عقولوں کے لئے ذریعہ شناخت جناب سرور کائنات علیہ افضل الصلوات والتحيات ہوں۔ سنئے۔

موسیٰ علیہ السلام کے معجزات سے

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کا تقابل

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بدولت اگر زمین پر رکھے ہوئے ایک پتھر میں سے پانی کے چشمے نکلتے تھے تو کیا ہوا، زمین اور پتھروں سے پانی نکلا ہی کرتا ہے، کمال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگشتانِ مبارک میں سے پانی کے چشمے نکلتے تھے جن سے لشکر کے لشکر تشنه کام سیراب ہو جاتے تھے۔

وجہ فضیلت معجزہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

گوشت پوست سے پانی کا نکلنا جس سے علاوہ اعجاز آپ کے جسم مبارک کی برکت کا اثر نظر آتا ہے ایسا عجیب ہے کہ اعجازِ موسوی کو اس سے کچھ نسبت نہیں، خاص کر جب یہ دیکھا جائے کہ وہاں جو کچھ ہوتا تھا بعد ضربِ عصا ہوتا تھا، جس سے

خواہ مخواہ یہی احتمال دل میں کھٹکتا ہے کہ ہونہ ہو ضرب عصا سے پتھر کے مسامات کھل گئے اور نیچے سے پانی آنے لگا۔ اسی کا یہ مطلب نہیں کہ اس پتھر سے جشمے نکلنے کا واقعہ اعجاز نہیں ہے۔ اسی ابہام کو رفع کرنے کے لئے فرماتے ہیں۔ جس میں سرسید اور اسی نوع کے منکرین معجزات مبتلا ہوئے۔ پھر غرض اعجاز موسوی مُسَلَّم، مگر اعجاز محمدی میں جو بات ہے وہ کہاں۔ نہ وہ برکتِ جسمانی، نہ کمالِ اعجاز۔

حضرت موسیٰ و حضرت عیسیٰ علیہما السلام کے معجزات سے

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کا تقابل

اور سنئے! حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا اگر اُڑدھا بن گیا، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دُعا سے مُردہ زندہ ہو گیا، یا گارے سے ایک جانور کی شکل بنا کر اللہ کی قدرت سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اُڑا دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پشتِ مبارک کے مس کی برکت سے کبھی کا سُوکھا لکڑی کا ستون زندہ ہو کر آپ کے فراق میں اور اللہ کے ذکر کی موقوفی کے صدمہ سے چلایا۔

علیٰ ہذا القیاس پتھروں اور سنگریزوں کے سلام اور شہادت اور تسبیحات حاضرین نے سنیں اہل فہم کے نزدیک اُن اعجازوں کو اس اعجاز سے کیا نسبت۔

وجوہِ فضیلتِ اعجازِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم براعجازِ موسوی و اعجازِ عیسوی حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا اگر زندہ ہو تو اُڑدھا کی شکل میں آکر زندہ ہوا اور پھر وہی حرکات اُس سے سرزد ہوئیں جو اور سانپوں اور اڑدھوں سے ہوتی ہیں۔

علیٰ ہذا القیاس حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی برکت سے اگر گارے سے حرکات زندوں کی ہی سرزد ہوئیں تو جب ہی سرزد ہوئیں جب وہ گار پرندے کی شکل میں آیا۔

شکل کے ساتھ زندگی کا ایک خاص تعلق ہے

آخر زندوں کی شکل کو زندگانی سے کچھ تو علاقہ اور مناسبت ہے جو یہ ملازمہ ہے

(یعنی لزومِ باہمی ہے) کہ زندگانی زندوں کی شکل سے علیحدہ نہیں پائی جاتی۔ ﴿علاقہ عالم نے حکمت بالغہ سے ہر ذی حیات کو وہ قویٰ عطا فرمائے ہیں جو زندگی کی ضروریات کا مدار علیہ اور اُس کے خصائص میں سے ہیں۔ مثلاً قوتِ سمع، قوتِ بصر، قوتِ حاسہ وغیرہ۔ اور یہ سب غیب سے متعلق ہیں، اور ہر ذی حیات کو اس کی نوع کے مناسب ایک شکل عطا فرمائی ہے اور ہر شکل پر اُن قوتوں کے مظاہر پیدا فرمادیئے ہیں۔ مثلاً کان، آنکھ، سمع و بصر کی قوتوں کے مظہر ہیں جو اُن کے فیضان سے مسوعات و مہمرات کے ادراک کے آلے ہیں۔ قوتِ حاسہ کا مظہر پورا بدن ہوتا ہے جو اس قوتِ غیبی کے فیض کا مظہر ہو کر گرمی، سردی وغیرہ کا احساس کر لیتا ہے۔ اور زندگی اُن قویٰ کے عمل کے سوا اور کیا ہے، عمل بالقوہ ہو یا بالفعل۔ زندگی کے ساتھ قوتوں کا فیضان جاری رہتا ہے، یہ ہو سکتا ہے کہ آلات میں سے کسی کی صورت نوعیہ میں کوئی خرابی ہو جائے اور اس سے عمل کے اظہار میں فتور واقع ہو جائے مگر جس کے لئے قسامِ ازل نے جس قدر فیضان مقدر کر دیا وہ جاری رہتا ہے۔ اس فیضان کا بند ہو جانا ہی موت ہے جس کے بعد وہ شکل بھی باقی نہیں رہتی۔

الحاصل شکل کے ساتھ زندگی کا ایک خاص علاقہ ہے جو مضمونِ معروضہ بالا سے ظاہر ہے۔ ﴿

اس صورت میں زندگانی اتنی مستبعد نہیں جتنی اشکالِ زندگانی سے علیحدہ زندگانی

مستبعد ہے۔ ﴿ یعنی جو آثارِ زندگی مثل تکلم یا نالہ فریاد شکل نوعی کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں وہ شکل نوعی نہ پیدا ہو مگر وہ آثارِ حیات نوعی ظہور پذیر ہو جائیں یعنی شکل جمادیہ ہوتے ہوئے مثلاً شکل انسانی کے آثار ہویدا ہوں۔ ﴿ اور پھر (حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بنائی ہوئی اشکالِ طیور سے) آثارِ زندگانی بھی سرزد ہوئے تو بجز پرواز اور کیا سرزد ہوئے۔ یہ وہ بات ہے جس میں تمام پرندے شریک ہیں۔ مگر سُوکھے ستون کی زندگانی اور سنگریزوں کی تسبیح خوانی میں نہ شکل و صورت کا لگاؤ ہے، نہ کوئی ایسا برتاؤ ہے جس میں اور ہم جنس شریک ہوں۔ یہ (دردِ فراق سے بے چینی و تسبیح خوانی) وہ باتیں ہیں کہ جمادات، بلکہ نباتات اور حیوانات تو کیا، بنی آدم میں سے بھی کسی کسی کو یہ شرف میسر آتا ہے۔ سُوکھے ستون کا فراقِ نبوی میں رونا، یا موقونی خطبہ خوانی سے جو اُس کے قرب و جوار میں ہوا

کرتی تھی چلانا اُس محبتِ خدا و رسول پر دلالت کرتا ہے جو بعد کے مراحلِ معرفت میں آتی ہے۔ کیونکہ محبت کے لئے مرتبہِ حق الیقین کی ضرورت ہے۔

محبت بغیر مرتبہِ حق الیقین پیدا نہیں ہوا کرتی

اگر علم الیقین یعنی اخبارِ معتبرہ متواترہ سے محبت پیدا ہوا کرتی تو حضرت یوسف علیہ السلام وغیرہ حسینانِ گزشتہ کے آج لاکھوں عاشق ہوتے۔ کیونکہ جو شہرہ اُن کے کُسن و جمال کا اب ہے وہ پہلے کا ہے کو تھا۔

علیٰ ہذا القیاس اگر بذریعہ عین الیقین یعنی مشاہدہ محبت ہوا کرتی تو شروع رغبتِ شیرینی وغیرہ ماکولات کے لئے چکھنے اور کھانے کی ضرورت نہ ہوا کرتی، فقط مشاہدہ کافی ہوا کرتا۔ انتفاع اور استعمال کی ضرورت خود اس پر شاہد ہے کہ (محبت کے لئے) حق الیقین چاہئے۔ حق الیقین اسی انتفاع اور استعمال کو کہتے ہیں۔

یعنی اس اعلیٰ مرتبہِ یقین کو جو انتفاع اور استعمال کے بعد حاصل ہوا۔ اس دعوے پر کہ محبت مرتبہِ حق الیقین کے بغیر حاصل نہیں ہوتی یہ اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ عشق کا حصول صرف دیدار سے بھی ہو جاتا ہے یعنی مرتبہ عین الیقین سے، بلکہ اور اسباب سے بھی جیسا کہ کہا گیا ہے

نہ تنها عشق از دیدار خیزد بسا کین دولت از گفتار خیزد

اور آپ نے عشق کے ثبوت کو حق الیقین میں محصور کر دیا۔ بناء بریں یہ صحیح نہیں ہے۔

اس کے جواب میں معترض کے ایک مغالطہ کی نشان دہی فرماتے ہیں جو اس اعتراض کا منشاء ہے

۔ وہ یہ ہے کہ یقین کے تینوں مراتب ”علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین“ کے بارے میں یہ سمجھ لیا

گیا کہ ہر مرتبہ کے حصول کے آلات بھی ہمیشہ جدا جدا ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ کوئی لازمی بات

نہیں۔ بعض اوقات ایک ہی آلہ سے تینوں مرتبے حاصل ہو جاتے ہیں۔ ﴿

باقی حسینوں کی محبت کیلئے فقط دیدار کا کافی ہو جانا جو بظاہر اس دعوے کے

مخالف نظر آتا ہے۔ بوجہ قلتِ فہم مخالف نظر آتا ہے۔ ورنہ یہاں بھی وہی مرتبہ حق

الیقین سامانِ محبت ہے۔ اتنا فرق ہے کہ اور مواقع میں تو آلہ عین الیقین آنکھ ہوتی

ہے اور اکہ حق الیقین زبان وغیرہ۔ اور یہاں جو آلہ عین الیقین اور اکہ دیدار ہے، وہی کہ حق الیقین اور ذریعہ استعمال و انتفاع ہے۔ (اور استعمال و انتفاع اس اعلیٰ مرتبہ یقین کے موجبات میں سے ہے)۔ آخر استعمال و انتفاع میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے کہ جس شے کا استعمال کیا جائے اور نفع اٹھایا جائے اُس سے لذت حاصل ہو جائے۔ سو اچھی صورتوں اور اچھی آوازوں کی لذت بھی لذت دیدار اور لذتِ راگ ہے، جو سوائے آنکھ، کان کے اور کسی طرح حاصل نہیں ہو سکتی۔

غرض بوجہ اتحادِ اکہ عین الیقین اور اکہ حق الیقین یہ شبہ واقع ہوتا ہے۔ ورنہ یہاں بھی وہی حق الیقین موجبِ محبت ہے۔ (رجوع بمقصد) بالجملہ ستونِ مذکور کارونا اُس محبتِ خداوندی اور محبتِ نبوی پر دلالت کرتا ہے جو بے مرتبہ حق الیقین بہ نسبتِ ذات و صفاتِ خداوندی و کمالاتِ نبوی متصور نہیں اور ظاہر ہے کہ اس موقعِ خاص میں اس قسم کا یقین بجز کاملانِ معرفت اور کسی کو میسر نہیں آ سکتا۔

علیٰ ہذا القیاس سنگریزوں کی تسبیح و تہلیل میں بھی اسی معرفتِ علیہ (یعنی اُوچے درجہ کی معرفت) کی طرف اشارہ ہے جو سوائے خاصانِ خدا بے تعلیم و ارشاد و تلقین ممکن الحصول نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس تسبیح و تقدیس کو کسی کی تعلیم کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔

اعجازِ احیاءِ موتے کا اعجازِ ستونِ مذکورہ سنگریزوں کی تسبیح سے تقابل رہا مردوں کا زندہ ہو جانا۔ وہ بھی اعجازِ گریہ و زاری ستونِ مذکور اور تسبیح سنگریز بائے مشابہ الیہا بامر نہیں ہو سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ رُوحِ علوی (جس کا مستقر عالم بالا ہے) اور اس جسمِ سفلی میں (جس کا مستقر عالمِ زیریں ہے) باوجود اس تفاوتِ زمین و آسمان کے وہ رابطہ ہے جو آہن کو مقناطیس کے ساتھ ہوتا ہے۔

یہی سبب ہے کہ آنے کے وقت بے لکان آ جاتی ہے اور جانے کے وقت بدشتواری اور بجموری جاتی ہے۔ اس لئے اگر جبر خارجی ہٹ جائے تو بالضرور پھر وہ اپنی جگہ آ جائے، اور اس وجہ سے اُس کا آ جانا چنداں مستبعد نہیں معلوم ہوتا، جتنا سُو کھے

درخت اور سنگریزوں میں رُوح کا آ جانا۔ یہاں پہلے سے رُوح ہی نہ تھی، جو رابطہ مذکور کا احتمال ہوتا اور پھر آ جانا سہل نظر آتا۔

ردِ شمس یا وقوف شمس کا تقابل انشقاق قمر سے

اور سنئے۔ اور انبیاء علیہم السلام کے لئے آفتاب تھوڑی دیر ٹھہر گیا یا بعد غروب پھر ہٹ آیا تو کیا ہوا۔ تعجب تو یہ ہے کہ اشارہ محمدی سے چاند کے دو ٹکڑے ہو گئے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ حرکت سکون ہی کے لئے ہوتی ہے۔ ہر سفر کی انتہاء پر سکون اور حرکت کی تمامی پر قرار، عالم میں موجود ہے۔ غرض حرکت بذاتِ خود مطلوب نہیں ہوتی۔ اس لئے دُشوار معلوم ہوتی ہے۔ اگر مثل ملاقاتِ احباب وغیرہ مقاصد جس کے لئے حرکت کا اتفاق ہوتا ہے۔ حرکت بھی محبوب و مطلوب ہوا کرتی تو یہ دُشواری نہ ہوا کرتی۔ سو حرکت کا مبدل سکون ہو جانا کوئی نئی بات نہیں جو اتنا تعجب ہو۔ خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ آفتاب ساکن ہے اور زمین متحرک۔ جیسے فیثا غورث یونانی اور اُس کے معتقدین کی رائے ہے (اور آج بھی تمام یورپ اسی کا قائل ہے)۔

کیونکہ اس صورت میں وہ سکون آفتاب جو بظاہر آفتاب کا سکون معلوم ہوتا تھا درحقیقت زمین کا سکون تھا۔ یعنی وہ سکون آفتاب جو ایک نبی کے معجزے کے طور پر بظاہر آفتاب کا سکون معلوم ہوتا تھا کہ آفتاب کچھ دیر تک غروب ہونے سے رُکا رہا درحقیقت زمین کا سکون تھا کہ وہ متحرک ہونے کے بجائے ساکن ہو گئی جس طرح ریل گاڑی میں بیٹھے ہوئے لوگوں کو جب وہ تیزی کے ساتھ دوڑتی ہے درخت وغیرہ دوڑتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں اور جب وہ ساکن ہو جاتی ہے تو درخت وغیرہ سکون کے ساتھ کھڑے ہوئے محسوس ہوتے ہیں تو اُن کا یہ سکون درحقیقت ریل گاڑی کا سکون ہوتا ہے۔ ﴿

پھر اس سکون کو اگر کسی نبی کی تاثیر کا نتیجہ کہئے تو اس صورت میں بوجہ قرب بلکہ بوجہ زیر قدم ہونے زمین کے جو وقوع تاثیر کے لئے عمدہ ہیئت ہے یہ سکون چنداں لائق استعجاب نہیں جتنا چاند کا پھٹ جانا۔ ﴿ موثر کی تاثیر کے لئے جسم موثر کا اُس جسم منفعل سے مل

جانا جس پر اثر پہنچانا ہے اور پھر ملنا بھی اس طور پر کہ موثر اُوپر ہو اور متاثر زیر قدم عمدہ ہیئت ہے۔ پہلے اول تو چاند، وہ بھی اُوپر کی طرف، پھر مثل حرکت ہیئتِ اصلیہ کا رہنا دُشوار نہیں ہے۔ یعنی مثل ایسے تھرف کے جس کی وجہ سے حرکت مُبدل سکون ہو جائے ہیئتِ اصلیہ کا رہنا دُشوار نہیں۔ یہ معجزہ سکون شمس کی کیفیت کی طرف اشارہ ہے کہ اس کی ہیئتِ اصلیہ میں کوئی تغیر نہ ہوا تھا۔ ”اول تو چاند“ اس میں زمین سے لاکھوں میل کی دُوری کی طرف اشارہ ہے، نیز اس طرف بھی اتنے بڑے جسم کا انشقاق جو زمین کے ساتویں حصہ کے برابر ہو کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ بلکہ اس کا زوال (یعنی ہیئتِ اصلیہ کا زوال) حرکت (کے زواں) سے بھی زیادہ دُشوار۔ بالخصوص جب کہ زوال ہیئت بھی بطور انشقاق ہو (یعنی دو ٹکڑے ہو جانے کی صورت میں)۔

یہ وہ بات ہے کہ بہت سے حکماء اس کے محال ہونے کے قائل ہو گئے (یعنی ہیئتِ اصلیہ کے زوال کو ناممکن کہہ گئے) اور بہ نسبت زوال حرکت کوئی شخص آج تک استحالہ کا قائل نہیں ہوا۔ یعنی اس بات کا کوئی قائل نہیں ہوا کہ حرکت زائل ہونا یعنی سکون پیدا ہو جانا محال ہے۔ سو کچھ تو دُشواری اور وقت ہوگی جو اُن کو یہ خیال پیش آیا۔

فلاسفہ کے اس دعوے کا کہ خرق والتیام اجرام سماوی محال ہے انشقاقِ قمر پر اثر نہیں پڑتا

مگر چونکہ اُن کے مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہیئتِ کروی سے بوجہ بساطت بجز حرکتِ مستدیرہ بطور اقتضاءِ طبیعت صادر نہیں ہو سکتی۔ ہیئتِ کروی کی بساطت کا یہ مطلب ہے کہ جس طرح مثلاً سطح مثلث تین خطوط سے اور سطح مربع چار خطوط سے گھری ہوئی ہوتی ہے۔ یعنی ان کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہے۔ ایسی کوئی ترکیب سطح کروی میں نہیں ہوتی۔ سطح کروی میں ایک خط مستدیر یعنی دارۃ تمام جو انب میں متزاع ہوتا ہے۔ ایسے تمام دوائر کا مرکز ایک ہوگا اور مرکز سے جتنے دوائر خط محیط تک پہنچتے ہیں سب باہم برابر ہوتے ہیں۔ ہیئتِ کروی کو ایک گیند کی صورت سمجھ لی جائے۔ فلاسفہ کا نظریہ یہ ہے کہ ہیئتِ کروی کی طبعی حرکت ہمیشہ مرکز پر گھومتی ہوئی ہوتی ہے۔ جس طرح گیند کو اگر لڑھکا دیا جائے تو وہ گھومتی ہوئی دوڑے گی۔ مگر یہ حرکت بجز مستقیم

نہیں ہو سکتی۔ اس طرح جیسے کسی گیند میں دھاگا باندھ کر کھینچا جائے تو وہ سیدھی کھینچی چلی آئے گی یہ حرکت غیر طبعی ہوگی۔ جس کو حرکت قسری کہا جائے گا۔ ﴿

اور انشقاق کے لئے حرکت مستقیم کا اجزاء کے لئے ہونا ضرور ہے۔ تو اگر بہ وجہ قسری قاسر یعنی زور خارجی انشقاق واقع ہو جائے تو اُن کے قول کے مخالف نہ ہوگا۔ سو اہل اسلام بھی اگر قائل ہیں تو انشقاق قسری کے قائل ہیں، انشقاق طبعی کے قائل نہیں۔ ورنہ اعجاز ہی کیا ہوتا۔ اعجاز خود خرق عادت کو کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ”مخالفت طبیعت“ اول درجہ کی خرق عادت ہے۔ اور پھر مخالفت طبیعت بھی ایسی کہ کسی طرح کسی سبب طبعی پر انطباق کا احتمال ہی نہیں۔ ﴿ یعنی قمر کے دو ٹکڑے ہو جانے کا کوئی ایسا طبعی سبب نہیں ہے جس پر اس کو منطبق کر کے کہہ دیا جائے کہ اس سبب سے پھٹ گیا تھا۔ ﴿

اگر انشقاق آفتاب ہوتا تو بھی یہ احتمال تھا کہ بوجہ شدت حرارت ایسی طرح دو ٹکڑے ہو گئے ہیں جیسے برتن آگ پر تڑق جایا کرتا ہے، بلکہ چاندنی میں رطوباتِ بدنی کی ترقی اور دریائے شور (سمندر) کا دُور دُور تک بڑھ جانا اس طرف مشیر ہے کہ چاندنی کا مزاج اگر بالفرض حار بھی ہے تو رطب ہے، جس سے اُس کے تڑق جانے کا احتمال باوجود حرارت بھی عقل سے کوسوں دُور چلا جاتا ہے۔ ﴿ انشقاق قمر پر اس سے زیادہ مبسوط کلام ”حجۃ الاسلام“ میں کیا گیا ہے وہ قابلِ مطالعہ ہے۔ ﴿

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعجازِ عملی کی جامعیت کا بیان

ان تین اعجازوں (یعنی لکڑی کے خشک ستون کا گریہ و بکا اور سنگریزوں کی تسبیح و انشقاق قمر) کے دیکھنے کے بعد بہ شرطِ حقیقت شناسی اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ معجزاتِ عملی میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نمبر اول تھا۔

اعجازِ عملی دو قسم پر منقسم ہیں

کیونکہ اعجازِ عملی کی دو قسمیں ہیں، ایک ایجاد، دوسرا افساد۔ سو افساد اس سے بڑھ کر نہیں کہ فلکیات میں انشقاق واقع ہو، اور وہ بھی قمر میں۔ ﴿ ایجاد کے معنی شے

معدوم کو موجود کر دینا اور افساد کے معنی موجود کو معدوم کر دینا ہیں۔ قمر میں انشقاق واقع ہونے سے چونکہ اس کی ہیئت گروہ معدوم ہو گئی تھی، اس لئے اس کو افساد میں داخل کیا۔ ﴿۱۲﴾

اور ایجاد میں ایجادِ روحانی ہو تو اس سے بڑھ کر نہیں کہ جمادات میں معرفت اور محبتِ خدا اور رسولِ خدا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم آئے۔ اور ایجادِ جسمانی ہو تو اس سے بڑھ کر نہیں کہ گوشت پوست سے پانی کے چشمے بہہ جائیں۔

ہماری اس تحریر میں فقط انبیاءِ یہود و نصاریٰ کے اعجازوں پر تو اعجازِ ہائے محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی فضیلت ثابت ہوئی۔ پر اعجازِ ہائے بزرگانِ ہنود پر ان کی فضیلت ثابت نہیں کی گئی۔ وجہ اُس کی یہ نہیں کہ ان کی نسبت فضیلت حاصل نہیں۔ بلکہ دو وجہ سے ان کا ذکر کرنا مناسب نہیں۔ اول تو تاریخِ ہنود کسی مؤرخ کے نزدیک قابلِ اعتبار نہیں۔ سارے جہان کے مؤرخ تو اس طرف کہ بنی آدم کے ظہور کو چند ہزار برس ہوئے اور علماءِ ہنود لاکھوں برس کا حساب و کتاب بتلائیں۔ بلکہ اس بات میں اس قدر اختلاف کہ کیا کہئے۔ کہیں سے یہ ثابت کہ عالم حادث ہے۔ اور کہیں یہ مذکور کہ عالم قدیم ہے اس لئے مشے نمونہ از خردارے سمجھ کر ان کا ذکر بحثِ علمی کے لائق نہ نظر آیا۔ دوسرے اکثر خوارق جن کے ذکر کرنے کی اس موقع میں ضرورت تھی۔ ایسی فحش آمیز کہ ان کے ذکر کرنے کو جی نہیں چاہتا۔ البتہ بعض وقائع کے ذکر اجمالی میں کچھ حرج نہیں معلوم ہوتا۔

بعض وقائع مندرجہ کتب ہنود بابت اعجازِ شمس و قمر

کے مقابلہ پر معجزہ شفق القمر کی افضلیت

اہل ہند کی بعض کتب میں نزولِ آفتاب کا ذکر ہے کہ آفتاب طلوع ہونے کے بجائے اپنے مطلع سے نیچے اتر گیا جس کے نتیجہ میں رات لمبی ہو گئی اور قمر بھی اپنے مطلع سے نیچے رہا تا کہ مکمل اندھیرا ہو جائے جس سے دیوتاؤں کو اس کا رگزاری کا موقع مل جائے جس میں قمر کی روشنی بھی مٹل ہو سکتی تھی، ان مندرجات کو اگر واقعات ہی فرض

کر لیا جائے تو پھر بھی انشقاقِ قمر ہی کو افضلیت حاصل رہے گی۔ فرماتے ہیں۔
 نزولِ آفتاب و قمر و امتداد (درازی) شب میں تو تبدلِ حرکت ہے، یا
 موقوفی حرکت۔ اگر فیما غورث کے نظام کے مطابق آفتاب کو ساکن ماننے تو زمین کی حرکت
 میں تبدیلی ہوئی کہ حرکتِ ادھر سے اُدپر کو شروع ہوگئی جس سے آفتاب ٹھہرا رہا اور رات حسب
 مرضی دراز ہوگئی۔ بطمیموسی نظام کے مطابق شمس کی حرکت اُدپر کے بجائے نیچے کو ہوگئی یا بالکل
 حرکت موقوف ہوگئی تاکہ رات لمبی ہو جائے اور آفتاب ٹھہرا رہے۔ سو ان دونوں پر
 انشقاق کی فضیلت تو پہلے ہی ثابت ہو چکی۔

یعنی سکونِ آفتاب اور حرکتِ زمین کو ماننے کی صورت میں صاحبِ معجزہ کی طرف
 سے ایسی چیز (یعنی زمین) پر تصرف ہوا جو اُس کے قدموں سے ملی ہوئی ہے، لیکن قمر لاکھوں میل
 دُور اور اُدپر کی جانب میں ہے، اس پر تصرف کے لئے بہت بڑی قوتِ روحانی درکار تھی۔ اور سکون
 زمین و حرکت کے نظریہ کے لحاظ سے اُس صاحبِ معجزہ کا اعجاز صرف اتنا ہی ہے کہ اُس کی دُعا و
 توجہ کے اثر سے شمس کی حرکت متاثر ہوگئی، مگر انشقاقِ قمر اس اعتبار سے زیادہ اہم ہو جاتا ہے کہ
 یہاں صاحبِ معجزہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کی دُعا و توجہ سے قمر کی حرکت پر ہی اثر نہیں پڑا
 بلکہ اُس کے جرم پر بھی یہ اثر مطلوب واقع ہوا کہ وہ پھٹ کر دو حصوں میں منقسم ہو گیا اور حصے بھی
 ایسے کہ برابر کے حصے، دو مساوی پیالوں کی مانند۔ پھر دونوں حصے ایک دوسرے سے اتنے الگ
 ہو گئے کہ زمینی فاصلوں کے اعتبار سے سیکڑوں میل کا فاصلہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ جب کہ
 زمین سے بھی یہ فاصلہ کم سے کم دس بارہ گز کا تو محسوس ہو ہی رہا ہوگا کیونکہ ایک حصہ پہاڑ کی چوٹی
 کے دائیں طرف اور دوسرا بائیں طرف تھا۔ اس ہمارے زمانہ ۱۹۶۷ء کی تحقیقاتِ روس و امریکہ
 کے نتیجہ نے تو اس کی اہمیت کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔ کیونکہ امریکہ کے خلائی طیارے نے چاند کی
 سطح پر اتر کر جب گشت کیا اور اس پر نصب شدہ ٹیلی ویژن کے آلات نے جب زمین پر کئی ہزار فوٹو
 بھیجے جن کے عکس اخبارات میں شائع بھی ہوئے تو اُن کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ سیکڑوں میل
 گہری دراڑ کا نشان اُس پر آج بھی موجود ہے اور بہت نمایاں ہے۔ جس پر سائنس دانوں نے یہ
 قیاس آرائی کی کہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں قمر سے کوئی عظیم الشان طاقت ورجم نکلایا ہے۔
 لیکن جب اہل اسلام نے آیت قرآنی اقتربت الساعة وانشق القمر کو پیش کرنا شروع کیا۔

جس کی تصدیق اس جدید انکشاف سے ہو رہی تھی کہ فوٹو سے اس خط کا نشان عیاں ہو رہا تھا جہاں سے تردد (۲) ٹکڑوں میں منقسم ہوا تھا تو سب چُپ ہو بیٹھے۔

یہ خبر انگریزی اخبارات سے نقل ہوتی ہوئی اُردو اخبارات میں بھی شائع ہو چکی ہے۔ چنانچہ اخبار الجمعیۃ مؤرخہ ۳۰ جون ۱۹۶۷ء میں زیر عنوان ”چاند کی سطح پر امریکی خلائی جہاز کی گھدائی“ دو دیگر عنوان جلی ”معجزہ شق القمر کی تصدیق ہو گئی“ یہ خبر درج ہے۔ واشنگٹن: چاند کی سطح کے بارے میں معلومات حاصل کرنے والے خلائی جہاز آر بیٹر نمبر ۴ نے حال ہی میں چاند کی سطح کی گھدائی کی، اور چاند کی سطح کی مختلف زاویوں سے تصاویر لینے کے دوران یہ اہم معلومات زمین کو بھیجی ہیں کہ چاند کی زمین کے پچھوں بیچ دو سو سے تین سو میل تک لمبا اور تقریباً چار میل چوڑا ایک طویل شکاف دُور تک چلا گیا ہے۔ سائنس دانوں کو چاند پر اس قسم کے طویل شکاف کا اس سے پہلے کوئی علم نہیں تھا۔ چنانچہ آر بیٹر کی اس دریافت پر انہوں نے انتہائی حیرت کا اظہار کیا ہے اور شکاف کی تصویر کے مطالعہ کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ شکاف غالباً چاند کے پورے قطر تک پھیلا ہوا ہے۔ لیکن شاید چاند پر زبردست آندھیوں کے باعث یا زلزلوں یا آتش فشاں پہاڑوں کے پھٹ پڑنے کی وجہ سے زمینی سطح میں الٹ پلٹ واقع ہونے کے باعث کہیں کہیں یہ شکاف دُور تک مٹی سے بٹ گیا ہے۔ واشنگٹن میں علوم اسلامیہ کے ادارے نے امریکی خلائی جہاز کے اس انکشاف کو معجزہ شق القمر کی تصدیق قرار دیا ہے اسی لفظ۔

اسے کہتے ہیں الصدق ما شہدت بہ الاعداء اس زمانہ تک جس کو تقریباً چودہ صدی گذر چکی ہیں یہی سمجھا جا رہا تھا کہ انشقاق کے بعد التیام بھی کامل ہوا ہے کیونکہ اب تک کے آلات رصدیہ سے کسی شکاف اور درز کا پتہ نہیں لگ سکا تھا۔ اس لئے احقر نے حجۃ الاسلام پر حواشی نینسنے کے زمانہ میں التیام کامل کو بھی ایک اعجاز قرار دیا تھا۔ لیکن اب واضح ہوا کہ قرآن میں جو سرف انشقاق کا ذکر ہے اور التیام کی طرف کوئی اشارہ بھی نہیں کیا گیا وہ اسی بناء پر نہیں کیا گیا تھا۔ اب ثابت ہوا کہ التیام اگر ہوا تو صرف اس حصہ میں ہوا جو ہماری سطح زمین کے محاذی ہے۔ اوپر کا حصہ آنے والی نسل کی شہادت کے لئے گھلا ہوا رہنے دیا گیا۔ حق تعالیٰ آئندہ دور میں انسان کے مشاہدہ میں قدرت کے ایسے اسرار لانے والے تھے جن کی واقعیت سے وہ اب تک منکر رہا ہے۔ اس لئے اس نے بالائی حصہ میں انشقاق کے جلی آثار کو باقی رکھا۔ الا يعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر O قدرت الہی کے اس اہم اعجاز کی اطلاع دنیا کو اس دور میں ہوئی۔

ابھی تک یہ سلسلہ تحقیقات جاری ہے۔ مستقبل میں کس کس صداقت کا ظہور ہوگا ابھی اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ راقم الحروف صرف اپنی بصیرت کی بناء پر یہ سمجھتا ہے کہ **يَمْعَشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا**۔ اس اقطار سے مراد سیاروں کی کشش ہے جس کو زبان اشارہ میں بیان کیا گیا۔ کیونکہ نزول قرآنی کے دور میں عقول اہل زمانہ صراحت کی متحمل نہیں ہو سکتی تھیں۔ اس لئے عوام کندیب کے لئے کھڑے ہو جاتے اور تبلیغ اسلام میں رکاوٹیں کھڑی ہو جاتیں۔ اس کے بعد کے الفاظ میں اس نفوذ کے وقوع کو ایک شرط کے پورا ہونے پر منحصر فرمایا۔ یعنی **لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَنٍ** یعنی ان کششوں سے بغیر سلطان (جس کو قوتِ عظیمہ کہنا چاہئے) تم نفوذ نہیں کر سکو گے۔ مگر یہ سلطان یعنی قوتِ عظیمہ) ایک بہت بڑی تخریبی قوت کی حامل بھی ہوگی کہ اس میں یہ قوت بھی ہوگی کہ تم پر آگ کے شعلے اور نحاس (جس کی تفسیر دھوئیں سے کی جاتی ہے) برسادے۔ اس قوت کو جب تک تمہیں دی جائے گی اے انسانو اور جنو تم ہمہ گیر مصیبت سے بچے رہو گے۔ اس کو تم سے روکے رکھنا بڑی نعمت ہے، اسی نعمت کی طرف اگلی آیت میں توجہ دلاتے ہیں۔

فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبِينَ یہ ظاہر بات ہے کہ یہ سخت خطرناک تخریبی قوت جو ہری قوت ہے جو اب تک راز سر بستہ تھی اور جس کا علم اس دور میں جو قربِ قیامت کا دور ہے انسان کو دے دیا گیا، اس کی تخریب کاری کا تجربہ بھی ایک منکر خدا سر زمین جاپان کے شہروں ”ہیروشیما“ اور ”اوکی ناوا“ میں ہو چکا ہے جہاں ہم نے ”شُواظًا مِّن نَّارٍ وَنَحَاسٍ“ کا مشاہدہ کر لیا ہے۔

دنیا اس راز کے افشاء کے بعد لرزہ برآمدام ہے، اب معلوم ہو چکا ہے کہ اس راز کا سر بستہ رہنا کتنی بڑی نعمت تھی۔ اس قوت کی بدولت اس زمانہ میں انسان کے چاند کی سطح پر پہنچنے کے آثار بھی پیدا ہو گئے ہیں اور وہ شرط جس پر اقطار سے گذرنا معلق کیا گیا تھا پوری ہو چکی۔ اب اس کا نتیجہ کچھ تو مشاہدہ میں آچکا ہے اور میرا ظن غالب یہ ہے کہ وہاں پہنچ کر اس سے بھی بڑے مشاہدات سامنے آئیں گے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

بایں ہمہ انشقاق میں تبدل حرکت بھی موجود۔ ﴿کہ اُنق سے سیدھا اپنی رفتار و راہ

معینہ پر چل کر پھر اس کا ایک حصہ لوٹ کر دوسری طرف کو چلا اور ایک حصہ اسی راہ معینہ پر رہا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ دونوں ٹکڑے اس راہ معینہ سے ہٹ کر ادھر ادھر کو چلے ہوں۔ ﴿اگر دونوں ٹکڑوں کو متحرک مانئے تب تو کیا کہنے۔ ورنہ ایک ٹکڑے کی حرکت میں بھی یہ بات ظاہر ہے۔

مہابھارت کی روایتِ انشقاقِ قمر پر جرح و تنقید

البتہ بہ روایتِ مہابھارت ”بسوامتر“ کے زمانہ میں انشقاقِ قمر کا پتہ لگتا ہے۔ مگر نہ مؤلفِ مہابھارت وغیرہ علماء تاریخ ہنود جو انشقاقِ کو بسوامتر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ معاصر بسوامتر جو اُن کا مشاہدہ سمجھا جائے۔ اور نہ مؤلفِ مہابھارت سے لے کر بسوامتر تک کوئی سند اور سلسلہ روایت جو اس کے ذریعہ سے تسلیم کیجئے، بلکہ مؤلفِ مذکورہ وغیرہ سے لے کر بسوامتر تک قطعاً سلسلہ روایت معدوم۔ اس لئے وہ تو کسی طرح اہل عقل کے نزدیک لائق اعتبار نہیں۔ اور دعوائے اہل اسلام بوجہ اتصالِ سند و تاثر روایت کی طرح قابلِ انکار نہیں۔

اغلب ہے کہ مؤرخانِ ہنود نے اس اعجازِ محمدی کو
بسوامتر کی طرف منسوب کر دیا

بلکہ روایتِ ہنود کے بے سرو پا ہونے سے ”جس پر قصہ ”نزولِ آفتاب“ اور ”نزولِ قمر“ اور ”گنجا“ کا آسمان سے آنا، اور (دریائے) ”چنبیل“ کا راجہ انگ پوسٹ کی دیگ کے دھوؤں کے پانی سے جاری ہونا اور سوا اس کے اور قصے واجب الانکار دلالت کرتے ہیں۔“ یوں سمجھ میں آتا ہے کہ مؤرخانِ بے اعتبار صد ہا واقع میں ایسا کر چکے ہیں کہ تھوڑے دنوں کی بات ہوتی ہے اور زمانہ دراز کی بتلاتے ہیں۔ چنانچہ آفرینش (دنیا) کا سلسلہ لاکھوں برس کا قصہ، بلکہ بعض تو قدیم بتلاتے ہیں۔ تو اگر واقعہ زمانہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی پیچھے ہٹا کر بسوامتر تک پہنچادیں تو اُن سے بعید نہیں۔ جوگ۔ بیشٹ میں لکھا ہے کہ راجہ رام چند (رام چندر) کو جوگ کی تعلیم کے لئے جب کہ وہ بچہ تھے بیشٹ جی نے اُن کے باپ سے مانگا مگر وہ رضامند نہ ہوئے تو بسوامتر جی دریا سے نکل کر بے جلال انداز میں اُن کے باپ سے ملے اور اُن کو رام چندر جی کو بیشٹ کے سپرد کر دینے پر مجبور کیا۔ ملخص۔ اور رام چندر جی کا زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے انگریزی مؤرخین کے نزدیک بھی ہزاروں برس پہلے کا

ہے۔ اس لئے بسوا متر کا زمانہ بھی ہزاروں برس پہلے کا ہے۔ ﴿

عجاز کا معاملہ ہے، اگر اُن (مورخین ہنود) سے یہ اعجاز ہو جائے کہ پہلے زمانہ کی بات (اُس سے کئی ہزار برس) پچھلے زمانہ میں چلی جائے تو کیا بے جا ہے۔

کتاب مہا بھارت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد کی تالیف ہے

علاوہ بریں کسی روایت متواترہ سے یہ ثابت نہیں کہ مہا بھارت کس زمانہ میں تالیف ہوئی۔ ہاں جب یہ لحاظ کیا جائے کہ باتفاق ہنود بید اور اپنکھد (بید کو وید اور اپنکھد کو اُپنشد بھی کہتے ہیں) سب کتابوں کی نسبت پرانی ہیں، اور اُپنکھد وں میں شنکر اچارج (اس کو اچار یہ بھی کہتے ہیں) کا قصہ اور اُن کا تفسیر کرنا اقوال وید کو مذکور ہے اور شنکر اچارج کو کل پانچ چھ سو برس گزرے ہیں تو یوں یقین ہو جاتا ہے کہ مہا بھارت میں جس انشقاق کا ذکر ہے وہ اور انشقاق ہے، یہ انشقاق نہیں، جو زمانہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں واقع ہوا۔ کیونکہ اس صورت میں بید اور اپنکھد وں کی عمر بھی پانچ سو چھ سو سے کم ہی ہوگی مہا بھارت جو باتفاق ہنود اُن کے بھی بعد کی کتاب ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے پیشتر کی کیونکر ہو سکتی ہے۔ ﴿ بید اور اپنکھد وں کے بارے میں جو کچھ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کیا ہے اُس کی تائید شیخ سعدی علیہ الرحمہ کے ایک مقالہ سے بھی ہوتی ہے جو اپنی منظوم کتاب بوستان میں انہوں نے تحریر فرمایا ہے کہ میں نے سو مناتھ کے مندر میں پہنچ کر برہمنوں کا لباس اختیار کر کے ایک مشہور مندر کے ہجاریوں میں شامل ہو کر منتروں (مقالات ۱۲) کا سمجھنا اور سوم ناتھ کے ہاتھی دانت کے بُت کی تحقیق شروع کی کہ وہ رات کے وقت دُعا کے لئے کیونکر ہاتھ بلند کر دیتا ہے۔ فرماتے ہیں۔

نہیں برہمن راستورم بلند کہ اے پیر تفسیر اُستاد ژند
آگے فرماتے ہیں:

بتقلید کافر شدم روز چند برہمن شدم در مقالات ژند

اس شعر سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کتب وید درحقیقت مقالاتِ ژند کا ترجمہ ہیں۔ یا اُن سے ماخوذ ہیں۔ گلستاں کی تصنیف کا زمانہ شیخ نے خود ایک شعر میں لکھ دیا ہے۔

دراں مدت کہ مارا دقتِ خوش بود زہجرت شش صد و پنجاہ و شش بود

بوستاں بھی اس سے کچھ آگے یا پیچھے کی تصنیف ہے۔ اس سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ ۶۵۶ ہجری میں یہاں کے برہمنی مذہب کی اصل کتاب ”اُستا اور ژند“ تھی۔ یہ بات قرین قیاس ہے کہ مذکورہ بالا سن ہجری کے بعد اس کو ماخذ بنا کر اُس کے کُل یا بعض مقالات کو سنسکرت میں منتقل کر کے ”وید“ بنائے گئے۔..... زردشت نے پہلے کتاب ”اُستا“ لکھی تھی۔ مگر اس میں زیادہ ابہامات دیکھ کر اُس کی شرح لکھی جس کا نام ژند ہے۔ پھر ژند کی شرح کی اس کا نام پاژند رکھا۔ وید کی شرحیں جن کو ”اپنشد“ کہتے ہیں قرین قیاس ہے کہ ژند یا پاژند سے سنسکرت میں مرتب کی گئیں۔ اس نظر سے جو تخمینہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے لگایا ہے اُس کے مؤید کئی قرآن ہیں۔ شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی برہمنیت کا جوڑ ”اوستا اور ژند“ کے ساتھ لگایا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا شعروں سے واضح ہے۔ واللہ اعلم ﴿

علاوہ بریں ہم نے مانا کہ وہ انشقاق غیر انشقاقِ زمانہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تھا۔ لیکن کتبِ ہنود میں اس کی تصریح نہیں کہ انشقاق میں بسوامتر کی تاثیر کو کچھ دخل تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کوئی واقعہ مذکور نہیں کہ لوگوں نے بسوامتر سے بطور معجزہ اس قسم کا مطالبہ کیا ہو جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا گیا تھا یا بسوامتر نے کوئی ایسا اشارہ کیا ہو جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ یہ کرشمہ بسوامتر کی روحانی قوتِ متصرفہ کا تھا۔ آگے ایک احتمالِ عقلی پر کلام کر رہے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی سببِ سماوی سے مثلاً کسی دوسرے جسمِ سماوی سے قمر ٹکرا کر پھٹ گیا ہو۔ ﴿

اس صورت میں یہ بھی احتمال ہے کہ بعد انشقاق (جو کسی سببِ خارجی سے واقع ہوا) دونوں ٹکڑوں کا مل جانا بسوامتر کی دُعاء سے ہوا ہو۔ سول جانا اتنا مستبعد نہیں جتنا پھٹ جانا۔ کیونکہ اجزاء کا ارتباط سابق اگر باعثِ انجذاب ہو جائے تو چنداں بعید نہیں (یعنی کششِ باہمی کی وجہ سے پھر آلیں) پر پھٹ جانے کے لئے سوائے تاثیرِ خارجی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ ﴿ الغرض التیام کو دیکھ کر یہ مغالطہ پیدا ہو گیا ہو گا کہ انشقاق میں بھی

سوا متر کا دخل تھا اس لئے اُس کو بسوا متر کی طرف منسوب کر دیا۔

آگے تبدیل ماہیت کے سلسلہ میں کتب ہنود میں جو ایک عجیب قصہ لکھا ہے اُس پر اس کے تسبیح پہلوؤں سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف ایک تصرف کو پیش نظر رکھ کر تنقید فرماتے ہیں۔ اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ اندر دیوتا اور چندرمان دیوتا دونوں گوتم رکھ (رشی) کی بیوی ہلتیا پر عاشق ہو گئے۔ ان دونوں میں سے ایک نے مرغ کی شکل میں آ کر آدھی رات کو آواز بلند کی۔ گوتم نے یہ خیال کر لیا کہ صبح ہو گئی تو وہ جلدی سے غسل کے لئے گنگا پر پہنچے، گنگا نے کہا کہ ابھی بہت رات باقی ہے نہانے کا وقت نہیں ہوا۔ گوتم رکھ گھر میں آیا تو دیکھا کہ چندرمان دیوتا تو دروازے پر کھڑا پہرہ دے رہا ہے اور اندر دیوتا اُس کی بیوی ہلتیا کے ساتھ جماع کر رہا ہے۔ گوتم نے خفا ہو کر مرگ چھالا یعنی ہرن کی کھال چندرمان کے منہ پر ماری اور بدو عادی کہ اس کا داغ تمام عمر تیرے بدن پر رہے گا۔ یہ داغ جو چاند پر نظر آتا ہے وہی ہے۔

اندر خوف سے بھاگ گیا۔ گوتم نے اُس کو یہ بدو عادی کہ تیرے بدن پر ہزار فرجیں پیدا ہو جائیں۔ ایک فرج کے ساتھ شرارت کی یہی سزا ہے۔ تو اسی وقت اندر کے بدن پر ہزار فرجیں ظاہر ہو گئیں۔

یہ ہے بکثرت فرجیں پیدا ہونے کا قصہ جس میں گوتم رکھ کے ایک خرق عادت کا بیان ہے جس کے اعجاز عملی کی قسم ایجاد میں داخل ہونے پر کلام کریں گے۔ اس دیو مالا کہانی کا بقیہ یہ ہے کہ اندر اُس کی شرم سے ایک تالاب کے اندر کنول کی جڑ میں جا ٹھپا۔ قصہ کو تاہ بعد مدت کے بشن جی کی مہربانی سے جب وہ فرجیں آنکھ کی صورت میں بدل گئیں تو یہ حضرت اقدس وہاں سے نکل کر اپنی عشرت گاہ یعنی سُرگ میں تشریف لے گئے۔ ﴿

باقی کسی کے بدن پر بکثرت فرجوں کا پیدا ہو جانا اگر ہے تو از قسم تعمیر و تبدیل ہیئت جسم ہے۔ تبدیل حقیقت ہوتا تب بھی (یعنی یہ واقعہ اگر تبدیل حقیقت کی قسم کا ہوتا تو پھر بھی) اس تبدیل حقیقت کے برابر نہیں ہو سکتا کہ جمادات اعلیٰ درجہ کے بنی آدم اور فرشتوں کے برابر ہو جائیں۔

﴿ جمادات سے ستونِ حنانہ کی طرف اشارہ ہے جو سوکھ جانے کے بعد جمادات میں داخل ہو چکا تھا۔ اُن کنکریوں کی طرف بھی ہو سکتا ہے جن سے اللہ کی تسبیح کی آواز مسوع ہوتی تھی۔ ﴿

انشقاقِ قمر پر پنڈت جی کے اعتراض کی تقریر

اب دو باتیں قابلِ لحاظ باقی رہیں۔ اول تو جیسا سنا ہے پنڈت دیانند

سب فرماتے ہیں، یہ ہے کہ وقوع خرق عادت ہی بروئے عقل قابل قبول نہیں۔
 دوسری اور وہ واقعہ بھی نہیں۔ تو در صورت وقوع انشقاق قمر تو ضرور ہے کہ تواریخ
 عالم میں مرقوم ہوتا۔ یعنی ایک اعتراض تو یہ ہے کہ مطلقاً خرق عادت ہی عقل کے نزدیک قابل
 قیور نہیں، انشقاق قمر ہو یا اور کوئی خرق عادت۔ دوسرا اعتراض خاص انشقاق قمر پر ہے کہ ایسا کوئی
 واقعہ وجود میں آیا ہی نہیں۔ اگر وجود میں آیا ہوتا تو دنیا کی تواریخ میں لکھا گیا ہوتا۔ ﴿

خرق عادت عقلاً قابل قبول ہے

سواؤل کا (یعنی اعتراض کے پہلے حصہ کا کہ عقلاً خرق عادت قابل قبول نہیں
 ہے) جواب تو یہ ہے کہ تمام عالم وقوع خوارق پر متفق، ہر مذہب والے اپنے بزرگوں
 سے خوارق نقل کرتے ہیں۔ اگر عقلاً قابل قبول نہ ہوتا تو تمام عالم کا اس پر اتفاق نہیں ہو سکتا
 تھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عقل ایسے ممکن امور کے وقوع کا انکار نہیں کرتی جو خلاف عادت مستمرہ
 ہوں۔ ہاں روایات غلط اور خلاف واقعہ بھی ہو سکتی ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مطلقاً خرق
 عادت ہی قابل قبول نہ رہے۔ فرماتے ہیں کہ ﴿ (اگر بالفرض کوئی خاص واقعہ غلط بھی ہو تو
 قدر مشترک تو واجب التسلیم ہی ہے یعنی وہ بات جو صحیح واقعہ اور فرضی اور غلط کہانی میں مشترک
 ہے۔ یعنی مطلقاً خرق عادت تو اس کے واجب التسلیم ہونے پر اس کا اثر نہیں پڑے گا کہ صحیح واقعہ بھی
 قابل قبول نہ رہے۔ ﴿ ہوگی۔ ورنہ ایسی اتفاقی خبریں بھی (یعنی جن خبروں کی واقعیت پر
 سب کا اتفاق ہو وہ بھی) غلط ہوا کریں۔ ﴿ یعنی یہ دیکھ کر کہ بعض خبریں جھوٹی ہوتی ہیں ہر خبر کی
 صداقت کا انکار کر دیا جائے اور ثبوت کا باب ہی گم کر دیا جائے۔ ﴿ تو خبروں کے ذریعہ سے کسی
 بات کی تصدیق نہیں ہو سکتی، اور نہ کوئی مذہب قابل تسلیم ہو سکتا ہے۔

الزامی جواب

خلاوہ بریں اگر خوارق کا ہونا ممکن نہیں، تو سب سے بڑھ کر خرق عادت یہ ہے کہ خدا
 تعالیٰ کس سے کلام کرے، یا کسی کے پاس پیام بھیجے، اس لئے پنڈت جی کا مذہب تو ان
 کے طور پر (یعنی ان کے مسلمات کی رُو سے) بھی غلط ہوگا۔ ﴿ اس لئے کہ وہ بیدوں کو خدا

کا کلام مانتے ہیں جو برہما کے منہ سے نکلا ہے۔ یہ ماننا خرق عادت کو تسلیم کرنا ہے۔ ﴿

خرق عادت من اللہ کا ضروری ہونا

اور اسے بھی جانے دیجئے۔ جب گفتگو عقل کے قبول کرنے میں ہے تو عقل ہی سے پوچھ دیکھئے۔ عقل سلیم اس پر شاہد ہے کہ جیسے مخلوقات میں فرق کی وبیشی علم و قدرت و طاقت ہے۔ خالق اور مخلوق میں بھی یہ فرق ہونا چاہئے۔ بلکہ جب باوجود اشتراک مخلوقیت یہ فرق ہے تو فرق خالقیت اور مخلوقیت پر تو یہ فرق بہ درجہ اولیٰ ہونا چاہئے۔

خرق عادت کیا ہے؟

سو جو بات خدا سے ہو سکے اور بندوں سے نہ ہو سکے۔ ہم اسی کو خرق عادت کہتے ہیں بشرطیکہ کسی مخلوق کا اس میں واسطہ ہو۔

واسطہ خرق عادت کون ہوتا ہے؟

باقی رہی صورت واسطہ وہ یہ ہے کہ جیسے ذخیرہ علم تدبیر بادشاہوں کے یہاں وزراء نام دار ہوتے ہیں، ایسے ہی سامان قدرت تسخیر، لشکر جہار۔ مگر چونکہ نفاذ تدبیر کے لئے سامان تسخیر کی ضرورت ہوتی ہے تو وزراء اور گورنروں اور لیفٹیننٹوں کی اردلی (یعنی ماتحتی) میں لشکر کار رہنا ضرور ہوا۔

سو اللہ تعالیٰ کے دین کی ترقی کے مخزن علوم تدبیر تو انبیاء اور اولیاء ہوتے ہیں۔ ان کی اردلی میں کسی قدر امداد قدرت ضرور چاہئے تاکہ ایک دو واقعہ قدرت نما سے سب سرکشوں کی آنکھیں کھل جائیں۔ اب گزارش یہ ہے کہ جو شخص اتنی بات سمجھ جائے گا وہ بہ شرط صحت روایت زمانہ گزشتہ کے خواری کا انکار نہیں کر سکتا۔

ہاں جو شخص فہم ہی سے عاری ہو وہ جو چاہے سو کہے۔

﴿ہنڈت دیانند کا ایک اعتراض تو یہ تھا کہ مطلقاً خرق عادت ہی قابل قبول نہیں۔ اس کا جواب تو

ہو چکا۔ دوسرا اعتراض خاص معجزہ انشعاقی تھرپر تھا۔ اب اس کا جواب شروع کرتے ہیں۔ ﴿

معجزہ انشقاقِ قمر کا ثبوت ناقابلِ انکار اور واجب التسلیم ہے مگر یہ بھی اہل انصاف کو معلوم ہوگا، اور نہ ہوگا تو بعد تجسس و تفقّد معلوم ہو جائے گا کہ صحتِ روایتِ دینیات میں کوئی شخص دعوائے ہم سری اہل اسلام نہیں کر سکتا۔ بالخصوص واقعہ انشقاقِ قمر تو کسی طرح قابلِ انکار ہی نہیں۔ علاوہ احادیث صحیحہ قرآن میں اس اعجاز کا ذکر ہے اور سب جانتے ہیں کہ کوئی خبر اور کوئی کتاب اعتبار میں قرآن کے ہم پلہ نہیں اور کیونکر ہو۔ ابتداءً اسلام سے آج تک ہر قرن میں قرآن کے لاکھوں حافظ موجود رہے ہیں۔ ایک ایک لفظ اور ایک ایک حرف اُس کا اوّل سے آخر تک آج تک محفوظ چلا آتا ہے۔ واو اور فاء اور یاء اور تاء وغیرہ حروف متحد المعانی اور قریب المعانی میں بھی آج تک اتفاق خلط ملط نہیں ہوا۔ نماز میں اگر بوجہ سبقتِ لسانی کسی کے منہ سے اس قسم کی تغیر و تبدیل ہو جاتی ہے تو اوّل تو پڑھنے والا خود لوٹاتا ہے اور اگر کسی دھیان میں اس کو دھیان نہ آیا تو سننے والے متنبہ کر کے پھر ہٹوا دیتے ہیں۔ یہ اہتمام کوئی بتلائے تو سہی، کس کے یہاں کس کی کتاب میں ہے۔

معجزہ انشقاقِ قمر کے تواریخِ عالم میں مذکور نہ ہونے کی وجہ

اس کے بعد اس وجہ سے اس کے وقوع میں متامل ہونا کہ تواریخ میں اس کا ذکر نہیں، اور (دوسرے) ملک والے اس کے شاہد نہیں، اہل عقل و انصاف سے بعید ہے۔ باوجود صحت و تو اثرِ روایت، خارجی شبہات کی وجہ سے متامل ہونا ایسا ہے جیسے باوجود مشاہدہ طلوع و غروب (آفتاب) گھڑی، گھنٹوں کی وجہ سے طلوع و غروب میں متامل کرنا۔

یعنی آفتاب کو طلوع ہوتا ہوا دیکھ رہے ہیں، لیکن طلوع و غروب کی جنتری کو دیکھ کر طلوع کی تکذیب کی جا رہی ہے اور کہا جا رہا ہے کہ اگر طلوع ہوتا تو اس سے ثابت ہو جاتا۔ یہی حال ان منکرین کا ہے کہ باوجود اتنی اعلیٰ مرتبہ خبر متواتر کے کہ علم یقینی کے حصول کے لئے اس سے بڑھ کر کوئی ذریعہ وجود میں آج تک نہیں آیا، کسی دلیل سے نہیں، محض شبہات سے اُس کی واقعیت کو ٹھٹھلا رہے ہیں۔ ﴿

الزامی جواب

بائیں ہمہ موافق کتب ہنود اول تو انشقاقِ قمر کے لئے اُن کو بھی یہ نشان بتلانا چاہئے۔ بسوا متر کے زمانہ کا انشقاق کون سی تاریخ میں مرقوم ہے۔ نزولِ آفتاب و ماہ و امتدادِ شب تا مقدارِ شش ماہ (یعنی آفتاب و چاند کا زمین پر اتر آنا اور رات کا چھ مہینہ کے برابر لمبی ہو جانا) زیادہ تر شہرت اور (تاریخوں میں) کتابت کے قابل ہیں وہ کون سی تاریخ میں مرقوم ہیں۔ یہ تو عالمی سائنس کے لئے عجیب انکشاف ہوتا کہ وہ سورج جو آج زمین سے ہزاروں گنا بڑا ہے اُس کا زمین پر اتر آنا بغیر اس کے ممکن نہیں کہ اُس دور میں ایک تھالی بلکہ گیند کے برابر ہو، جسمی تو ہنومان جی نے اُس کو اپنے منہ میں ڈال کر ایک کلمے میں دبا لیا تھا۔ پھر وہ بڑھتے بڑھتے آج زمین سے بھی ہزاروں گنا زیادہ ہو گیا۔ اور یہ بھی انکشاف ہو جاتا کہ جو چاند اور سورج ہمیں نظر آتے ہیں وہ صرف چہرے ہیں اُن کا باقی دھڑ انسان کے دھڑ جیسا ہے ورنہ نفسانی خواہش کو پورا کرنے کی کیا صورت ہوتی۔ تفصیل میں جانے کی چنداں ضرورت نہیں۔ ﴿

تحقیقی جواب

انشقاقِ قمر بزمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایسے وقت میں واقع ہوا کہ وہاں چاند افق سے کچھ تھوڑا ہی اوپر اٹھا تھا۔ ”کوہِ حرا“ جو چنداں بلند نہیں وقتِ انشقاق دونوں ٹکڑوں کے بیچ میں معلوم ہوتا تھا۔ اُس وقت ملک ہند میں توراتِ قریب نصف کے آئی ہوگی اور مالکِ مغرب میں اُس وقت طلوع کی نوبت ہی نہ آئی ہوگی۔ بائیں ہمہ شب کا واقعہ تھوڑی دیر کا قصہ۔ اور مالکِ مشرقی میں سونے کا وقت۔ اور جاڑے کا موسم فرض کیجئے تو ہر کوئی اپنے گھر کے کونے میں رضائی اور لحاظ میں ہاتھ منہ لپیٹے ہوئے ایسا مستِ خواب کہ اپنی بھی خبر نہیں۔ اور اگر کوئی کسی وجہ سے اُس وقت جاگتا بھی ہو تو آسمان سے اور چاند سے کیا مطلب، جو خواہ مخواہ ادھر کو نظر لڑانے بیٹھے۔ پھر گردوغبار اور ابرو کہسار اور دُخان و بخار بیچ میں ہونا اس کے علاوہ رہا۔

تاریخی شہادت

بایں ہمہ تاریخ فرشتہ میں رانا اودے پور کا اس واقعہ کو مشاہدہ کرنا مرقوم ہے۔

ممالک جنوبی و شمالی میں انشقاقِ قمر نظر نہ آنا چاہئے

رہا ممالک جنوبی و شمالی میں اس واقعہ کی اطلاع کا ہونا نہ ہونا اُس کی یہ کیفیت کہ اگر جاڑے کے موسم اور گردوغبار اور ابرو کہسار وغیرہ اُمور سے قطع نظر بھی کیجئے تو وہاں حالتِ انشقاق میں بھی قمر اتنا ہی نظر آیا ہوگا جتنا حالتِ اصلی میں، یعنی جیسا اور شبوں میں، بایں وجہ کہ گزہ ہمیشہ نصف سے کم نظر آیا کرتا ہے (اور قمر کی شکل کرومی ہے) اُس شب میں بھی نصف سے کم نظر آیا ہوگا۔ ورنہ (خط) مخروطِ نگاہ کو (کرہ کے) نصف یا نصف سے زیادہ سے متصل مانا جائے تو یہ قاعدہ مسلمہ غلط ہو جائے کہ

خطِ زاویہ مخروطِ کرہ کے نصف سے ورے مُماس ہوتا ہے

خطِ ضلعِ زاویہ مخروط (یعنی خطِ جو زاویہ مخروط کا ضلع ہوتا ہے) کرہ کے نصف

سے ورے مُماس ہوا کرتا ہے۔ چہ جب کسی محدود خط یا سطح کو دیکھا جاتا ہے تو نقطہٴ نگاہ سے

ایک خط شعاعی اُس خط یا سطح کی ایک جانب سے مُماس ہوگا اور اسی نقطہٴ نگاہ سے دوسرا خط شعاعی

اُس کی دوسری جانب سے مُماس ہوگا۔ (یعنی مس کرنے والا اور چھونے والا) اس صورت میں یہ

نقطہٴ نگاہ ایک زاویہ کا اس بن جائے گا اور جانبین کے دونوں خط شعاعی اُس زاویے سے جو

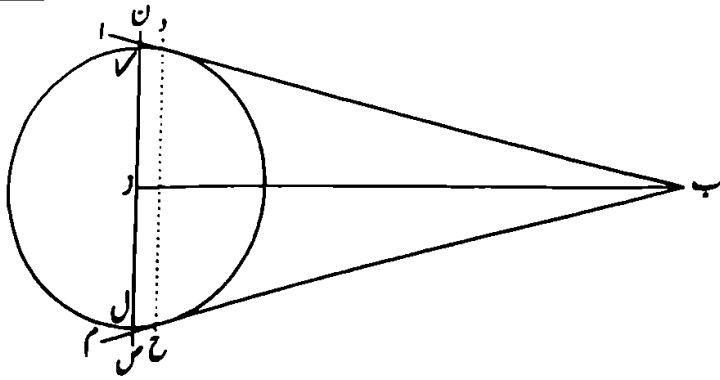
دونوں خطوں کا مخرج ہے دو خطوط کے بڑھنے سے ایک شکل مخروطی یعنی گاجر کی سی متخیل ہوتی ہے۔

اس لئے اس نقطہ کو اُس زاویہ کا اس کہیں گے اور اس زاویہ کو زاویہ مخروط اور اُن دونوں خطوں کو

اُس زاویہ مخروط کے ضلعے۔ یہ دونوں ضلعے جب کہ کسی شکل کرومی پر منتہی ہوں گے تو اُس کے وتر

کے جانبین کے نقطوں تک نہیں پہنچ سکتے بلکہ اُن سے ورے ہی منتہی ہوتے ہیں۔ ذیل میں ہم اس بنا

منشہ درج کرتے ہیں۔ جس سے یہ دعویٰ ذہن نشین ہو جائے گا۔

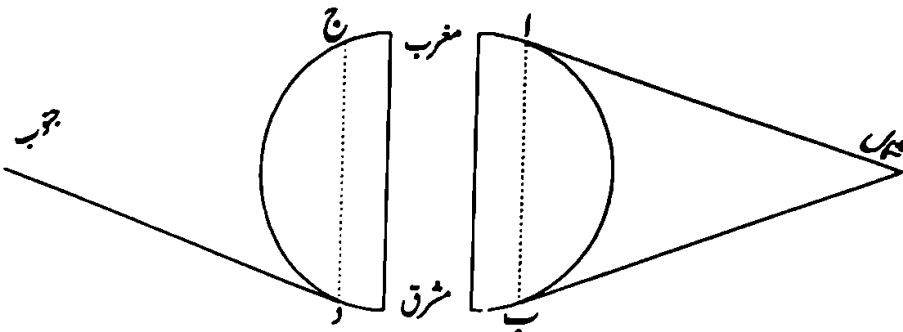


اس شکل میں نقطہ ”ب“ سے (جس کو اُس زاویہ مخروط کا راس سمجھئے) دو ضلعے ”ب ا“ اور ”ب م“ ایک دائرے کو نقطہ ”ذ“ اور نقطہ ”ح“ پر ٹھوتے ہوئے گزر رہے ہیں جو اس زاویہ مخروط کے ضلعے ہیں۔ یہ دائرہ وہ ہے جو گِرے کی بالائی سطح پر دکھائی دیتا ہے جس کو خط ”ن م“ دو حصوں میں تقسیم کر رہا ہے۔ اس گِرے کا مرکز ”ز“ ہے جس سے زاویہ قائمہ بناتا ہوا ایک خط ”ب ز“ کھینچا گیا ہے جو دیکھنے والے کا صحیح رخ متعین کرتا ہے۔ ”ک“ اور ”ل“ وہ مقامات ہیں جن پر خط ”ن م“ دائرے کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے۔ یہ دعویٰ ہے کہ خطوط ”ب ا“ اور ”ب م“ کبھی مقامات ”ک“ اور ”ل“ کو نہیں ٹھوکتے۔ بلکہ جس مقام پر یہ خطوط دائرے کو ٹھوتے ہیں وہ خط تنصیف ”ن م“ سے ورے یعنی ”ذ ح“ سے آگے نماں نہیں ہو سکتے۔

یہ ضرور ہے کہ راس زاویہ جتنا بعید ہوگا، اتنا ہی نقاط ”ک د ل“ سے قریب نقطہ پر نماں ہوگا۔ مگر ”ک د ل“ کو کبھی نماں نہیں ہو سکے گا۔ (یعنی نہیں ٹھوکتے گا۔)

اور جب یہ ٹھہری تو اکثر ممالکِ جنوبی و شمالی میں ایک نصف دوسرے نصف کی آڑ میں آگیا ہوگا۔ اور اس وجہ سے اُن لوگوں کو انشقاقِ قمر کی اطلاع نہ ہوئی ہوگی۔

✽ جس کی صورت اس نقشہ کے بموجب یہ ہوگی:



شمال کی طرف جو ملک ہیں اُن کی شعاع بصر نقاط ”ا د ب“ پر پڑتی ہو جاتی ہے۔ اس کی آڑ میں جنوب کی طرف کا پورا نصف گِرہ نظر نہیں آئے گا۔ اسی طرح جنوب کی طرف کے جو ملک ہیں اُن

کی شعاع بھر نقاط "ج و د" سے زیادہ آگے کو نہیں دیکھے گی اس کی آڑ میں شمال کی جانب پورا نصف کرہ آ کر نظر نہ آئے گا۔ ان دونوں طرفوں کے ممالک کو انشفاق کا پتہ قطعی نہ چلا ہوگا۔ یہ ایسی ہی بات ہے جیسی کہ ہمیشہ کسوف و خسوف قمر میں پیش آتی رہتی ہے کہ کسی ملک میں پورا نظر آتا ہے کسی میں کم اور اس کی روشنی میں بھی تفاوت ہوتا ہے اور اوقات میں بھی جو فرق ہوتا ہے وہ بھی عیاں ہوتا ہے اور بعض سٹوں میں کسوف و خسوف کا پتہ ہی نہیں چلا۔ جس کی خبریں اخبار میں شائع ہوتی رہتی ہیں۔ ﴿

رہا ملک عرب و دیگر ممالک قریبہ۔ اُن میں اول تو تاریخ نویسی کا اہتمام نہ تھا اور کسی کو کچھ خیال ہوتا بھی تو عداوت مذہبی مانع تحریر تھی۔ ﴿ مورخہ ۳۰۔ جون ۱۷۷۷ء کے اخبار کے اس مضمون خبر کے بعد جس کو ہم بلفظ نقل کر چکے ہیں۔ جب کہ چاند کے پھٹنے کے بہت صاف نشان کی موجودگی کی اطلاع دانشمن کے اخبارات سے چلتی ہوئی تمام دنیا میں پہنچ چکی ہے۔ اس کے علاوہ بڑی طاقت کی دُور بینوں سے دونوں ٹکڑوں کا فصل دکھائی دینا اس معجزے کی ایسی شہادت ہے کہ اب تو اس سے انکار کی کوئی گنجائش باقی ہی نہیں رہی۔ ﴿ علاوہ بریں واقعہ کے لئے تو کوئی شخص تاریخ لکھا بھی نہیں کرتا۔ موضوع تاریخ اکثر معاملاتِ سلاطین و دیگر اکابر ہوا کرتے ہیں اُس کے ساتھ اُس زمانہ کے وقائع عجیبہ بھی سبعا مرقوم ہو جاتے ہیں۔

مگر چونکہ مؤرخ اول اکثر خیر اندیش سلاطین و اکابر زمانہ ہوا کرتا ہے ﴿ یعنی اکثر اور عام طور پر مؤرخ کا مطمح نظر تاریخ نویسی سے سلاطین و اکابر زمانہ کی خیر اندیشی یعنی اُن کی خوش نودی کا حصول ہوتا ہے یعنی دُور اول میں عموماً یہی ہوتا تھا۔ ﴿ اس لئے ایسے وقائع کی تحریر کی اُمید بجز موافقین و معتقدین زیبا نہیں۔ ﴿ یعنی ایسے وقائع کی تحریر کی "جو اسلام کی حقانیت کی واضح دلیل ہوں" ایسے لوگوں سے اُمید کرنا جو موافق اور معتقدین نہ ہوں زیبا نہیں۔ ﴿ اس تحقیق کے بعد اہل فہم کو تو ان شاء اللہ مجال دم زدن باقی نہ رہے گی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سروری و افضلیت میں کچھ تامل نہ رہے گا۔ کیونکہ کوئی حجت عقلی یا نقلی اس مقام میں پیش کرنے کے قابل (معاندین کے پاس) نہیں۔

ہاں ناحق کی جتوں کا کچھ جواب نہیں۔ موافق مصرعہ مشہور:

جواب جاہلان باشد خموشی (جاہلان کم فہم کے مقابلہ میں ہمیں چُپ ہونا پڑے گا)

بالجملہ بشرط فہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت واجب التسلیم اور اس لئے استقبال کعبہ جس کی نسبت اُس قرآن میں حکم ہے جو اُن کے واسطے سے خدا کی طرف سے آیا قابل اعتراض نہیں۔ اور بُت پرستی جس کی نسبت کسی کتاب آسمانی میں حکم نہیں اُس کے برابر بروئے عقل ہرگز نہیں ہو سکتی۔ ہاں عقل ہی نہ ہو تو خدا پرستی اور بُت پرستی دونوں برابر ہیں۔

تنبیہ

حاصل جواباتِ مذکورہ

ان سات وجہوں کے مطالعہ کے بعد اہل فہم کو ان شاء اللہ تعالیٰ روشن ہو جائے گا کہ استقبال کعبہ اور بُت پرستی میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ گو پنڈت دیانند صاحب کو ناواقفیت سے دونوں برابر نظر آتے ہیں۔

تمہیدِ جوابِ ثانی

استقبال کعبہ کی اصل وجہ بیان کرنے کی ضرورت

مگر آٹھویں وجہ فرق ہنوز معروض نہیں ہوئی، چونکہ اُس پر تمام وجوہ فرق کا مدار ہے اس لئے اُس کا معروض ہونا پر ضرور (یعنی بہت ضروری) ہے۔ مگر چونکہ علاوہ ظہورِ فرق، وجہ استقبال کا اُس میں بیان ہے گو بالترتیب اُس میں یہ بھی آجائے کہ بُت ہرگز قابل استقبال بھی نہیں، چہ جائیکہ اُن کی پرستش ہو، تو بطور جواب مستقل اس کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر بالفرض عالم میں بُت پرستی کی نوبت نہ آتی تب بھی یہ بات تو قابلِ لحاظ تھی کہ اُس طرف کو منہ کرنے کی کیا وجہ ہے۔

غرض جوابِ اوّل سے مقصود بیانِ فرق تھا (یعنی درمیان استقبال کعبہ اور بُت پرستی کے) جس کا حاصل یہ تھا کہ بُت پرستی میں پرستش غیر (یعنی غیر اللہ) ہے۔ اور استقبال کعبہ میں پرستشِ خدا۔ اور چونکہ پرستشِ خدا بالاتفاق اچھی ہے اور پرستش

غیر تر م اہل عقل کے نزدیک بڑی ہے۔ اس لئے حاصل اس جواب (یعنی جوابِ اول) کا اہرام ہوگا (کہ اچھی چیز کو چھوڑ کر بڑی کو اختیار کیا)۔ اور وجہ آٹھویں (یعنی جوابِ ثانی) بایں نظر کہ ضرورت (بیان) فرق نہ ہو جب بھی اس (تحقیقی) وجہ (کے بیان) کی ضرورت ہے۔ (یعنی جوابِ اول میں وجوہ فرق کا بیان اصل مطمح نظر تھا۔ اس جواب میں اُس سے قطع نظر کیا جائے گا) کسی مخالف کے لئے نہ سہی، موافقوں کے اطمینان کے لئے ہی سہی، ایک تحقیق واقعی ہے۔ اور اس کا حاصل ”جوابِ تحقیقی“ ہوگا۔ اس وجہ سے بالاستقلال اس کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔

دو تقریروں یعنی تقریرِ مجمل اور تقریرِ مفصل کی مصلحت کا بیان

مگر چونکہ وہ مضمون ایک طویل الذیل و ذیل دامن کو کہتے ہیں۔ طویل الذیل کے معنی ہیں لبادامن۔ یعنی اصل مضمون کے ساتھ تمہید و تشریحات وغیرہ مل کر اُس میں طول پیدا ہو جائے گا۔ بیان ہے۔ اگر پورا ربط کیا جائے تو مشتاقانِ جواباتِ اعتراضاتِ پنڈت صاحب کا دل گھبرا جائے گا۔ اور مختصر لکھا جائے، تو مشتاقانِ مضامینِ دقیقہ کو اُردمان رہ جائے گا۔ اس لئے یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس جواب کی دو تقریریں ایک مجمل، ایک مفصل لکھی جائیں تاکہ جس کسی کو جس قسم کا ذوق ہو اُس کو دیکھے اور دیکھ کر حق و باطل کی تمیز حاصل کر کے انصاف کرے اور مجھ کو ڈعاء دے۔



تقریر مجمل جوابِ ثانی

ہم کعبہ کو اپنا معبود نہیں سمجھتے، تجلّی گاہِ معبود سمجھتے ہیں۔ اور چونکہ تجلّی یعنی عکس یا تصویر عین ذی عکس اور عین ذی تصویر ہوتی ہے، اُس تجلّی کی طرف سجدہ عین خدا ہی کا سجدہ ہوگا۔

عکس یا تصویر کا تعلق ذی عکس یا ذی تصویر کے ساتھ عینیت کا ہے۔ یعنی اس پر منطبق ہے جس طرح حقیقت انسانیہ کا تعلق زید کے ساتھ عینیت کا ہے۔ یعنی وہ زید پر منطبق ہے لیکن اس عینیت کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ زید کا تعلق بھی حقیقت انسانیہ کے ساتھ عینیت کا ہو۔ ایسا ہوگا تو یہ لازم آئے گا کہ جہاں حقیقت انسانیہ پائی جائے وہاں زید بھی پایا جائے اور عمرو، بکر وغیرہ جملہ افراد انسان زید بن جائیں اور امتیازات افراد سب ختم ہو جائیں۔ اسی طرح زید کی تصویر کا تعلق زید کے ساتھ عینیت کا ہے۔ یعنی جہاں بھی وہ شکل ہوگی ذہن میں ہو یا خارج میں وہ زید کی صورت کا جو کلی جنسی ہے ایک فرد ہوگی اور اس کا تعلق صورت زید کے ساتھ عینیت کا ہوگا۔ اس کے لئے زید کے تشخص کے ساتھ زید کی تصویر کو اتنی مماثلت ہونا کہ اس کو دیکھ کر زید ہی کا تشخص مفہوم ہو۔ اگرچہ تحدید کے اعتبار سے جو فرق ہے۔ وہ ظاہر ہے۔ مگر تناسب اعضاء کے پیش نظر اس کو عرف عام میں بھی عین ہی مانا جاتا ہے۔ اصل تشخص سے جس میں اعضاء کی تحدیدات بھی داخل ہیں۔ تصویر کے قد و قامت وغیرہ تحدیدات میں مختلف ہونے کے باوجود مماثلت مذکورہ کو کافی سمجھتے ہوئے اس کو عین ہی کہا جاتا ہے۔ اسی مضمون کو ایک شاعر نے خوبی کے ساتھ ادا کیا ہے:

ایک تو تصویر اُن کی غیر کی محفل میں ہے اک ہمارے پاس بھی ہے جو ہمارے دل میں ہے
جوش میں اک بات مجنوں کیا پتہ کی کہہ گیا میرے دل میں کون ہے لیلیٰ اگر محفل میں ہے
جوشِ محبت تمیزات خارجہ کو بھلا دیتا ہے کیونکہ محبت کا پہلا تعلق شکل ہی سے ہوتا ہے۔
اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ذاتِ محبوب کا تعلق بھی شکلِ محبوب کے ساتھ عینیت کا ہے۔ اکبر الہ
آبادی مرحوم ہجر کی شب میں اس من وجہ تسلی کی بنیاد کے عشقِ مجازی میں ناکافی ہونے کو اپنے

اعجاز میں اس طرح بیان کرتے ہیں۔

ہجرت کی شب یوں ہی کاٹو بھائیو اُن کا فوٹو لے کے چاٹو بھائیو
الواصل ذات زید کا تعلق شکل زید اور تصویر زید کے ساتھ عینیت کا نہیں ہے۔ اسی
طرح ذات حق کا تعلق اس انعکاس کے ساتھ عینیت کا نہیں۔ یہ اس سے آگے کی بات ہے
کہ ساجد کی بصیرت تجلی اول کے فضائے کعبہ میں انعکاس تک پہنچ کر تجلی اول پر کیونکر
پہنچتی ہے۔ جس کی بناء پر ذات باری تعالیٰ کو سجدہ کا تحقق ہو جائے۔ اس پر آگے خود ہی
کلام فرمائیں گے۔ اب اس عینیت پر دلیل عقلی سنئے۔ ﴿

عکس کو عین ذی عکس اور تصویر کو عین ذی تصویر کیوں کہا جاتا ہے

عکس اور تصویر کے عین ذی عکس اور عین ذی تصویر ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ اگر
دو عین نہ ہو غیر ہوا کرے تو اُس کے ذریعہ سے ذی عکس اور ذی تصویر کی شناخت ممکن
نہ ہو۔ ورنہ ہر چیز کی صورت اور تصویر ہو۔ اپنے احباب و اعزاء وغیرہ کو پہچاننے کی
صورت اُن کا عکس اور تصویر ہی تو ہوتی ہے جو بواسطہ حاسہ بصر ہماری جس مشترک کے دفتر میں
موجود ہوتی ہے۔ ”خیال“ جو اس دفتر کا حافظ اور ناظر ہے اُس عکس کو فوراً نفسِ ناطقہ کے حضور میں
پیش کر دیتا ہے۔ پھر نفس اس ظاہری صورت سے جو اس شکل کی مظہر ہوتی ہے مطابقت کر کے سمجھ
لیتا ہے کہ یہ فلاں شخص ہے۔ اگر وہ عکس یا تصویر غیر ہو تو پھر مطابقت کرنے اور سمجھنے اور پہچاننے کی
کوئی صورت نہ ہوگی اور اب زید و عمرو اور بکر وغیرہ کے تمیزات ختم ہو کر سب ایک ہی ہو جائیں
گے۔ ﴿ یعنی جب اتحاد شرط نہیں تو پھر کیا معنی کہ تصویر تو باوجود مغایرت ذریعہ شناخت
ہے، اور زید کی شکل عمرو کی شکل کے لئے ذریعہ شناخت نہیں۔ ﴿ اب دو میں سے ایک
بات کو ماننا پڑے گا یا تو اتحاد کو تسلیم کیا جائے یا زید کی شکل سے عمرو کی شکل کو پہچانا جائے ﴿

مغایرت ذی شکل یا مظاہر میں ہوتی ہے

ہاں اگر یوں کہئے کہ شکل دونوں جا ایک ہے، پر ذی شکل جد اجد ہیں یا یوں
کہئے کہ مظہر جد اجد ہیں۔ ﴿ اور ان مظاہر کی خصوصیات سا مان تمیز ہیں جو وجہ مغایرت ہیں۔
بقول شخصے شیر قالمین اور ہے اور شیر نیستاں اور ہے۔ صورت شیر کا انطباق دونوں جگہ ہے مگر مظاہر کی

خصوصیات نے ایک کوشیر قالین اور دوسرے کوشیر نیٹاں بنا دیا۔ ﴿تو یہ شناخت بھی درست ہو جائے اور ظاہر کی مغایرت پر بھی ٹھکانے لگ جائے اور اس کی بھی وجہ معلوم ہو جائے کہ تصویر کی نسبت ہر کوئی کیوں کہا کرتا ہے کہ یہ ”بعینہ“ فلانے شخص کی صورت ہے۔ غرض یہ ”بعینہ“ کہنا جو ہر کسی کے دل میں جما ہوا اور زبان پر چڑھا ہوا ہے، اس کی وجہ وہی اتحاد صورت اور عینیت مذکورہ ہے۔ ﴿جب تصویر میں عینیت کا تعلق ثابت ہو گیا تو عکس کو بدرجہ اولیٰ عین ذی عکس ماننا پڑے گا اور تجلی کو بھی عین ذات کہا جاسکے گا۔ یہ بحث بسط اور تفصیل کے ساتھ تقریر مفصل میں آئے گی۔ ﴿

کعبہ کے تجلی گاہ ربانی ہونے کی وجہ

اور اُس کے تجلی گاہ ربانی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو نسبت آئینہ کو نور کے ساتھ ہے وہی نسبت اس فضا کو جو ایک خلا ساز مین و آسمان میں نظر آتا ہے، اور جس میں تمام اجسام سمائے ہوئے ہیں اور سما جاتے ہیں ”وجود“ کے ساتھ ہے۔ یعنی یوں تو (باعتبار ظاہر) سارے اجسام معرض نور ہوتے ہیں (یعنی نور یا روشنی سارے اجسام پر پڑتی ہے) اور اسی کے اعتبار سے سب محسوس ہوتے ہیں۔ اگر یہ نہ ہو تو پھر احساس اشکال اجسام اور دیدار الوان اجسام کی کوئی صورت نہیں۔ غرض اصل میں نور ہی نظر آتا ہے اور اسی کی یہ رنگارنگی الوان ہوتی ہے، پر باوجود اس اشتراک کے (یعنی معرض نور ہونے میں تمام اجسام کے شریک ہونے کے) جو مناسبت آئینہ کو نور مذکور کے ساتھ ہے وہ اور اجسام کو نہیں۔ نور بھی محسوس، آئینہ بھی محسوس، نور بھی صاف شفاف، نگاہ کے نفوذ کو مانع نہیں، آئینہ بھی صاف شفاف، نفوذ نگاہ کو مانع نہیں۔ ﴿ایک ضمنی اشکال کا رد: کہا جاسکتا ہے کہ نور کی آئینہ کے ساتھ صاف شفاف ہونے اور نفوذ نگاہ کو مانع نہ ہونے میں جس مناسبت کا ذکر کیا گیا ہے وہ ہوا کے ساتھ بھی موجود ہے۔ وہ بھی صاف ہوتی ہے اور نفوذ نگاہ کو مانع نہیں ہوتی تو ہوا کو بھی تجلی گاہ نور ہونا چاہئے۔ فرماتے ہیں کہ ہوا میں اگر (الخ ۱۲) ﴿

ہوا میں اگر صفائی ہے تو محسوس نہیں (مراد یہ ہے کہ وہ نظر نہیں آتی) اور ہوا اس

کے اور اجسام محسوس ہیں (یعنی نظر آتے ہیں) تو ان میں صفائی نہیں۔

سو اس صفائی اور احساس (نظر آنے کا نتیجہ یہ ہے کہ آئینہ تجلی گاہِ نور ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے جو چیز قابلِ احساسِ بصر ہے، اُس نور میں جو فضاءِ مقابلِ آئینہ ہو، آئینہ میں نظر آنے لگتی ہے۔ چاہے نور کے بجائے وجود کو اور آئینہ کے بجائے بُعد مجرد کو رکھ کر کلام کرتے ہیں۔ غور کیجئے۔ ﴿علیٰ ہذا القیاس یوں تو تمام مخلوقات معروضِ وجود ہیں اور اسی کے اعتبار سے تمام احکامِ وجودِ مخلوقات پر متفرع ہوتے ہیں۔﴾ یعنی تمام اشیاء پر وجود کے عارض ہو جانے سے یا یوں کہے کہ پر توہ وجود سے ہر چیز موجود ہوئی اور صفاتِ وجود مثل حیات و علم و سمع و بصر وغیرہ سے متصف ہوئیں اور اُن پر حی و عالم اور سمع و بصر وغیرہ احکام مرتب ہوئے۔ حاصل یہ ہے کہ کوئی شے بغیر فیضانِ مذکور از خود وجود میں نہیں آئی۔ ﴿

ورنہ اپنی ذات سے اور اپنے اختیار سے مخلوقات موجود ہوتیں تو مثل وجود جو موجود اصلی ہے کبھی اُن کو فنا نہ ہوتی اور عدم عارض نہ ہوا کرتا۔ لیکن باوجود یہ کہ تمام مخلوقات معروضِ وجود میں ہونے کو شریک یکدگر ہیں، پر جو مناسبتِ فضاءِ مذکور (یعنی بُعد مجرد) کو وجود کے ساتھ ہے وہ اور موجوداتِ مشار الیہا کو نہیں۔

بُعدِ مجرد کی وجود کیساتھ خاص مناسبات کا بیان... پہلی مناسبت

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ (۱) اوّل تو جیسے عالم ہستی میں وجود محتاج الیہ عام ہے اور اوروں سے غنی اور تمام مخلوقات اپنی ہستی میں اُس کے محتاج، ایسے ہی عالم ابعاد میں فضاءِ مذکور محتاج الیہ عام ہے اور اوروں سے غنی اور تمام ذوا ابعاد اپنے وجود اور امتداد میں اُس کے محتاج۔ ﴿ابعاد سے مراد طول اور عرض اور عمق ہے۔ ابعاد میں خطِ جس میں ایک بُعد یعنی صرف طول ہوتا ہے اور ”سطح“ جس میں دو بُعد یعنی طول و عرض ہوتے ہیں اور ”جسم“ جس میں طول و عرض اور عمق تینوں ابعاد ہوتے ہیں داخل ہیں۔ یہ سب چیزیں ذوا ابعاد ہیں۔ امتداد سے مراد صورتِ جسمیہ کا پھیلاؤ ہے۔ یعنی یہ سب چیزیں اپنے پھیلاؤ میں اس فضاء یعنی بُعدِ مجرد کی محتاج ہیں۔ وہ عالم جس میں ذوا ابعاد پائے جائیں عالم ابعاد ہے۔ ﴿

دوسری مناسبت

(۲) دوسری (مناسبت جیسے وجود غیر محدود اور غیر متناہی ہے، ایسے ہی فضاء مذکور بھی غیر محدود اور غیر متناہی۔

وجود کے غیر متناہی ہونے کی وجہ

وجود کے غیر متناہی ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اگر وہ متناہی ہوگا تو کسی احاطہ میں ہوگا۔ اور احاطہ بے اس کے متصور نہیں کہ بڑی وسیع چیز میں سے بذریعہ احاطہ ایک چھوٹی چیز جدا کر لیجئے۔ اس لئے اول ایک وسیع چیز تسلیم کی جائے پھر کہیں احاطہ کی نوبت آئے۔ چنانچہ اسی بناء پر ہر مقید کے لئے ایک مطلق کی ضرورت پڑی۔

ہر متناہی سے اوپر غیر متناہی ماننا پڑے گا

مگر جب وجہ ضرورت ”مطلق“ میں کام آئی تو یہی ضرورت غیر متناہی میں بھی کام آئے گی۔ یعنی اسی وجہ سے یہ بھی ضرور ہے کہ جہاں متناہی ہو اُس سے پہلے ایک غیر متناہی ہو جس میں سے بذریعہ نہایت و احاطہ ایک متناہی لیا جائے۔

یہاں بادی النظر میں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ ہر بڑے متناہی احاطہ میں سے ایک چھوٹا احاطہ قطع کیا جاسکتا ہے تو چھوٹے متناہی احاطہ سے اوپر جو احاطہ ہے وہ بھی متناہی ہے پھر اس قول کی صحت کی کیا صورت ہوگی کہ ہر متناہی سے اوپر غیر متناہی ماننا پڑے گا۔ جواب یہ ہے کہ اوپر کا یہ مطلب نہیں کہ اُس سے متصل ہو۔ مقصد یہ ہے کہ انجام کار متناہی کا یہ ہے کہ غیر متناہی کو تسلیم کیا جائے۔ جس ”بڑے احاطہ“ میں سے چھوٹا احاطہ قطع کیا گیا بالضرورت اُس سے اوپر ایک بڑا احاطہ ماننا پڑے گا پھر اگر وہ بھی متناہی ہوگا تو پھر اُس سے بھی بڑا اور احاطہ۔ آخر کار یہ سلسلہ غیر متناہی تک ہی پہنچ جائے گا۔ اگر متصل کی قید لگائی گئی ہوتی یعنی یہ کہا جاتا کہ ہر متناہی سے متصل ایک غیر متناہی ہوتا ہے تو یہ دعویٰ غلط ہوتا۔

مگر وجود کو دیکھا تو اُس سے پہلے اور اس سے اوپر کوئی مفہوم نہیں۔ اس صورت میں وہ محدود ہو تو کیونکر ہو۔ اگر اس کو محدود کہئے تو اُس سے اوپر اور اُس سے پہلے اور مفہوم ماننا پڑے گا۔ (نتیجہ یہ کہ وجود لامحدود ہے)۔

فضا کے غیر متناہی ہونے کی وجہ

مگر جب اس وجہ سے (جو مذکور ہو چکی) وجود غیر محدود ہے، تو پھر (اسی وجہ سے) فضاء مذکور کو غیر محدود ہونا چاہئے۔ ورنہ اس کی حدود سے پرے اور امتداد مانا جائے گا اور وہ غیر متناہی ہوگا۔ (یادہ امتداد جو مانا گیا ہے اُس فضا سے بڑا مگر متناہی ہوا تو) اُس کے سوا اور کوئی امتداد غیر متناہی ماننا پڑے گا۔ بالجملة اگر فضاء مذکور غیر متناہی نہ ہو تو اُس فضا کے لئے اور فضاء غیر متناہی کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اس سے بہتر یہی ہے کہ اسی کو غیر متناہی مان لیجئے۔ ورنہ بلائے لاتناہی تو سر رہی۔ یعنی ایک فضاء متناہی سے اوپر دوسری بڑی فضا جو متناہی ہونے چلے جانا پڑے گا جیسا کہ مذکورہ بالا نوٹ میں تحریر ہو چکا ہے۔ اور فضا کے لئے اور (یعنی دوسری) فضاء کو ماننا پڑے گا اور ایسی صورت ہو جائے گی کہ حرارت کے لئے حرارت، اور برودت کے لئے برودت، اور وجود کے لئے وجود، اور عدم کے لئے عدم ہو۔

تیسری مناسبت

(۳) تیسری (مناسبت) جیسے وجود قابلِ حرکت نہیں، فضاء بھی قابلِ حرکت نہیں۔

فضاء اور وجود کے قابلِ حرکت نہ ہونے پر دلائل

فضاء کا قابلِ حرکت نہ ہونا اول تو خود دل نشین۔ دوسرے حرکت کے لئے یہ ضرور ہے کہ جیسے اجسام اس فضاء کے مظروف اور یہ فضا اُن کا ظرف ہے، اور اس وجہ سے اُس میں حرکت متصور ہے، ایسے ہی اس فضاء کے لئے در صورتِ حرکت یہ لازم ہے کہ وہ کسی اور فضاء کا مظروف ہو اور وہ فضا اُس کا ظرف ہو، اور اس وجہ سے اس کو اُس میں حرکت متصور ہو۔ علیٰ ہذا القیاس وجود اگر متحرک ہو تو اُس کے لئے بھی اسی طرح کوئی چیز محیط ہونی چاہئے۔ مگر یہ بات پہلے معروض ہوئی کہ نہ اُس کے اوپر کوئی مفہوم جو اُس کو محیط ہو، اور نہ اُس (فضاء) کے لئے کوئی فضاء جو اُس کو محیط ہو۔

چوتھی مناسبت

(۴) چوتھی (مناسبت) جیسے وجود میں گنجائش خرق و التیام نہیں (یعنی پھٹنے اور جُونے کی گنجائش نہیں) ایسے ہی فضاء مذکور میں گنجائش خرق و التیام نہیں۔

اس مغالطہ میں نہ پڑیں کہ خرق و التیام کو تو ہم شب و روز مشاہدہ کرتے ہیں۔ خرق و التیام اگر آپ ممکن نہیں مانتے تو قمر میں خرق و التیام کے قائل کیسے ہو گئے۔ اس مغالطہ کا منشاء زبان کا محاورہ ہے کہ ہم مظاہر وجود کو وجود بولتے ہیں اور خط یا سطح پا کر سب مظاہر وجود مطلق ہیں۔ ان مظاہر میں خرق و التیام جائز بلکہ واقع ہے۔ شب و روز انسان کے ہاتھوں سے ہی چیزیں ٹوٹی اور جُوتی رہتی ہیں۔ مطلق وجود اپنی جگہ قائم ہے نہ وہ ٹوٹتا ہے نہ جُوتا ہے۔ ﴿

وجہ اُس کی یہ ہے کہ خرق و التیام کے لئے یہ ضرور ہے کہ وقت خرق فضاء محیط (یعنی فضاء محیط کے پھٹنے کے وقت) دونوں ٹکڑوں کے بیچ میں (کوئی) فاصلہ ہو جائے۔ سو یہ بات اوّل ہی معلوم ہو چکی کہ یہاں متصور نہیں۔ اس کے سوا اور بھی وجوہ مناسبت ہیں۔ پر باندیشہ تطویل اتنی ہی وجوہ پر قناعت کی۔

جس طرح آئینہ تجلی گاہ نور ہوتا ہے اسی طرح فضاء تجلی گاہ وجود ہے

اب یہ گزارش ہے کہ جب یہ وجوہ فضاء اور وجود میں مشترک ہیں، اور سوا ان دونوں کے اور ذواً و ابعاداً چیزوں یعنی اجسام میں نہیں پائی جاتیں۔ تو یوں کہو کہ وہی صورت ہو گئی جو آئینہ اور نور مذکور میں تھی اور اس لئے جیسے آئینہ بوجہ مناسبت معلومہ و معروضیتِ معروضہ (یعنی بوجہ اپنی اس مناسبت کے جو اس کو نور کے ساتھ ہے اور معروضِ نور ہونے کی صفت کے جو عرض کی جا چکی ہے) تجلی گاہ نور ہو گیا تھا، ایسے ہی لازم ہے کہ بوجہ مناسبتِ معلومہ (جن مناسبات کا ذکر ابھی گذرا ہے اُن کی طرف اشارہ ہے) و معروضیتِ معروضہ، فضاء بھی تجلی گاہ وجود ہو۔ اور اس لئے جو چیزیں احاطہ وجود میں ہوں اور مقابل فضاء مذکور آجائیں اُس میں منعکس ہو جائیں۔

سو وجود کو دیکھا تو جمالِ خداوندی سے اس کو ایسی نسبت پائی جیسے آفتاب کی شعاعوں کو آفتاب کے ساتھ۔ واضح رہے کہ یہاں تین چیزیں ہیں۔ ذاتِ شمس۔ نورِ شمس۔ شعاعیں۔ اسے ذاتِ شمس کو نورِ شمس لازم ہے اور نورِ شمس کو شعاعیں۔ آگے خود ہی نسبت کا بیان فرماتے ہیں۔ یعنی جیسے نورِ آفتاب کی شعاعیں آفتاب سے کہیں جدا نہیں ہوتیں اور اجسام اُن کے وقوع اور اتصال اور عروض (یعنی شعاعوں کے اجسام سے آ کر مل جانے اور اُن پر منتہی ہو جانے) کے سبب منور ہو جاتے ہیں۔ (اور وہ) اُن (اجسام) سے جیسے پہلے علیحدہ تھیں ایسے ہی پھر علیحدہ ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح وجودِ خداوندی اُس (ذاتِ خداوندی) سے کبھی علیحدہ نہیں ہوتا۔ یہاں بھی مثالِ شمس کی طرح تین چیزوں کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ ذاتِ خداوندی جمالِ خداوندی اور وجودِ خداوندی۔ اس کا تعلق جمال سے اسی شعاعوں اور نورِ شمس سے تعلق کے مماثل ہے۔ اور جو چیزیں اُس کے عروض و اتصال و وقوع کے سبب موجود ہو جاتی ہیں یعنی یہ مخلوقات اور ممکنات، اُن سے جیسے پہلے وہ وجودِ علیحدہ تھا، ایسے ہی پھر بھی علیحدہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے مخلوقات معدوم ہوتی رہتی ہیں (اور یہ سب کچھ اسی فضاء میں ہوتا ہے)۔

رجوع بمقصد یعنی فضاء میں وجود کا متجلی ہونا

شرط انعکاس کے مطابق ہے

مگر جب یہ صورت ہے تو پھر جیسے آفتاب کی شعاعیں آفتاب کو محیط ہیں، ایسے ہی وجودِ مذکور جمالِ خداوندی کو محیط ہوگا۔ اور اس وجہ سے فضاءِ مذکور میں اُس کے انطباق اور انعکاس کی امید ہے۔ (کہ وجودِ جمالِ خداوندی کے نور سے مستنیر ہے)۔ مگر جیسے آئینے کے انعکاس کے لئے تقابل شرط ہے۔ اور ادھر آئینہ کو قلعی کی ضرورت۔ ایسے ہی فضاءِ مذکور میں بھی انعکاس ہو تو اس میں یہ تقابل شرط ہے۔

علیٰ ہذا القیاس بجائے قلعی یہاں بھی کوئی سامانِ ظلمت چاہئے جس کے

باعث نگاہ کو آگے راہ نہ ملے اور جیسے گیند ٹکر کھا کر اچھلتی ہے، ایسے ہی نگاہ اُس پر ٹکر کھا کر پلٹے اور اصل شے پر واقع ہو اور بوجہ انعکاس نگاہ صورتِ عکس پیدا ہو۔

آئینہ میں انعکاس کے لئے دو شرطیں ہیں ایک شے مرئی کا اُس کی سطح کے ساتھ تقابل۔ دوسرا کوئی ایسا سامان ہونا جو نگاہ کو پار ہو جانے سے مانع ہو جائے۔ اسی کی غرض سے شیشہ کے دوسری جانب رنگ یا پارے کا پلاستر کیا جاتا ہے۔ اس پلاستر کو سامانِ ظلمت کے لفظ سے تعبیر کیا اب ہوتا یہ ہے کہ پلاستر مذکور کے بعد اس آئینہ کا تقابل جس شے سے ہوتا ہے، دیکھنے والے کی نگاہ اُس سطحِ مظلم سے ٹکرا کر پھسلتی ہے اور منعکس ہو کر اصل شے پر پہنچ جاتی ہے۔ اب آپ نے اس نفا کو جب آئینے کے مرتبہ میں رکھا تو اس کے لئے آئینہ کی قلعی کی طرح کوئی سامان تجویز کرنا ہی پڑے گا، تاکہ نگاہ اُس سے ٹکرا کر جمالِ حقیقی تک پہنچ جائے۔ بناء بریں ان دونوں شرطوں پر آگے خود کلام فرمائیں گے۔ اور یہ اشکال نہ ہونا چاہئے کہ خاصیتِ مذکورہ یعنی نورِ بصر کی شعاع کا سطحِ تاریک سے ٹکرا کر انعکاسِ بصرِ چشم کی صفات میں سے ہے جو مریات سے متعلق ہے اور یہاں نہ وجود منبسط مریات میں سے ہے اور نہ ذاتِ مقدس جل شلذہ مریاتِ بصری میں سے۔ کیونکہ رویت کی دو قسمیں ہیں، ایک رویتِ بصر جس کا تعلق چشمِ ظاہر سے ہے جس کو بصارت کہتے ہیں۔ دوسری رویتِ رُوح کی رویت ہے۔ جس کو بصیرت کہتے ہیں اُس کی آنکھ ”خیال“ ہے۔ آپ کے حس مشترک میں جو لاکھوں اشکال کا گودام ہے اُس میں سے اشکال کو مسلسل نکال نکال کر نفسِ ناطقہ کو پیش کرتی رہنے والی یہی قوت ہے۔ اگر یہ چشمِ خیال کی رویت یعنی بصیرت نہ ہوتی تو جو دوست، عزیز یا کوئی شے جب آنکھ کے مقابلہ سے ہٹ جاتی ہے اس کو دوبارہ شناخت کر لینا ممکن ہی نہ ہو سکتا۔ یہ بصیرتِ خیال ہی تو ہے جو اپنی مرئی شے کی شکل کو نفس کے سامنے پیش کر دیتی ہے جس سے منطبق کر کے وہ شناخت کرتا ہے کہ یہ فلاں شخص یا فلاں شے ہے۔ الحاصل جملہ قوتوں کی طرح قوتِ بصر کا اصل مبدأ بھی غیب میں ہے جس کے فیضان کے متعلق کے لحاظ سے کہ محسوساتِ ظاہر کا تعلق چشمِ سر سے ہے اور مغیبات کا تعلق چشمِ خیال سے ہے دو محل ہو گئے۔ تو اصل مبدأ یعنی قوتِ بصر کی خاصیتِ انعکاسِ مذکورہ کو بھی دونوں محل میں ہونا چاہئے۔ اس لئے جو خاصیتِ بصر کی مشاہدے میں آرہی ہے وہ یقیناً بصیرت کی بھی ہے۔ آگے اس کی طرف اجمالاً اشارہ فرما رہے ہیں۔

القصد! جیسے نگاہِ ظاہری کے لئے قلعی سامانِ ظلمت ہے، ایسے ہی ”دیدہ بصیرت“

کے لئے بھی کوئی سامانِ ظلمت چاہئے۔ سو سامانِ ظلمت تو وہ عدم ہے جو موجودات

خاصہ مقیدہ کو جن میں سے ایک فضائے مذکور بھی ہے۔

یعنی فضائے کعبہ جس کے ساتھ تقید کعبہ لگی ہوئی ہے۔ ایسے ہی دیگر موجودات کے ساتھ ابعاد کی تقید لگی ہوئی ہے کہ ہر ایک کا ایک چیز ہے اور اضافت بھی کہ مثلاً وجود زید، وجود عمرو، وجود مکان وغیرہ۔ اسی لئے سب کو مقیدہ کہا گیا۔ اسی طرح محیط ہوتا ہے جیسے صحن کی دُھوپ کو سایہ۔ اُس ظلمت سے بڑھ کر کوئی ظلمت ہی نہیں۔

وجہ تقابلی وجود فضائے کعبہ اور اس کی

مماثلت شعاع و آئینہ کے ساتھ

اور تقابلی کی یہ صورت ہے کہ جیسے جمال آفتاب مبدأ شعاع آفتاب ہے، ایسے ہی جمالِ خداوندی مبدأ وجود مذکور ہے۔ اس کے مقابل کوئی مبدأ بھی چاہئے۔ (جمال آفتاب سے نور آفتاب مراد ہے جو آفتاب کی ذات سے پوستہ ہے)۔

کعبہ کی سرزمین کے مبدأ عالم اجسام ہونے پر دلیل

سو خانہ کعبہ کو جو دیکھا تو مبدأ عالم اجسام پایا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ قصہ زمانہ گذشتہ کا واقعہ ہے۔ اور زمانہ گذشتہ کے واقعات کے دریافت کے لئے سو اس کے اور کوئی صورت نہیں کہ اخبار متواترہ اور روایان معتبر سے دریافت کیا جائے۔ سو اس بات میں قرآن اور اس کے بعد روایات اہل اسلام سے بہتر کسی کتاب اور روایت کو نہ پایا۔

قرآن کی حفاظت کی کیفیت تو یہ پائی کہ ہزار ہا حافظ موجود اور انہیں کے ذریعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قرون سابقہ میں بھی یہی طور تھا۔ مطلب یہ ہے کہ ہر زمانہ کے حفاظ کی اس کثرت کا علم بھی روایات متواترہ و مشہورہ سے چلا آ رہا ہے۔ جس کے یقینی ہونے میں دم مارنے کی گنجائش نہیں۔ دنیا کی کوئی بھی کتاب اس حیثیت میں قرآن کے مقابلہ پر نہیں رکھی جاسکتی۔ عجیب بات یہ ہے کہ بیرون عرب میں عرب سے بھی زیادہ حفاظ موجود ہیں۔

ادھر اہتمامِ حفظ روایت (احادیث) کی یہ کیفیت کہ راویوں کے حسب و

نسب اور سکونت و سن و سال، حفظ و نسیان، امانت و دیانت، زہد و تقویٰ، قرن، طبقہ سب کچھ معلوم۔ اور تنقیح روایات میں اُن سب پر نظر۔ اُن کے قرآن میں یہ لکھا ہو ”
 اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ“ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سب میں پہلا گھر جو لوگوں کے لئے بنایا گیا یہ ہے جو مکہ میں ہے۔

اور اُن کی احادیث میں یہ مضمون کہ آفرینش اجسام موجودہ سے پہلے پانی تھا اُس میں اَوَّل اس جگہ جہاں خانہ کعبہ ہے بلکہ سا اٹھایا جھاگ سے آئے اور وہیں سے زمین کی بناء شروع ہوئی۔ غرض اس آیت اور اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ یہ ٹکڑا زمین کا اور یہ گھر سب کا مبداء ہے اس لئے اُس مبداء کائنات کو اس مبداء زمین و آسمان سے تقابل پیدا ہوا۔ مبداء کائنات سے وجود خداوندی مراد ہے، اور مبداء زمین و آسمان سے فضاء کعبہ۔ اور تقابل سے تقابل معنوی مراد ہے۔ کیونکہ وجود واجب تعالیٰ شانہ صفات ممکنات سے معزہ ہے اور تقابل حسی ممکنات کی صفت ہے۔ ﴿

پھر بوجہ عروض مذکور گنجائش حجاب نہیں۔ ﴿ اس سے پہلے یہ فرما چکے ہیں ” اور جو چیزیں اُس (وجود) کے عروض و اتصال و وقوع کے سبب موجود ہو جاتی ہیں۔ یعنی یہ مخلوقات اور ممکنات، اُن سے جیسے پہلے وہ وجود علیحدہ تھا ایسے ہی پھر بھی علیحدہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے مخلوقات معدوم ہوتی رہتی ہیں۔“ اس عروض مذکور کی بناء پر کوئی یہ احتمال پیش کر سکتا ہے کہ اسی طرح یہ بھی ممکنات سے ہے کہ فضاء کعبہ سے دیگر ممکنات کی طرح وہ عروض و اتصال باقی نہ رہے تو یہ سب بنا بنایا کارخانہ انعکاس معدوم ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ انعکاس میں روک حجاب سے واقع ہوتی ہے اور جب حجاب نہیں تو انعکاس میں روک کا احتمال ہی نہیں۔ ﴿

ور نہ جیسے در صورت حجاب زمین میں آفتاب کی روشنی نہیں رہتی۔ ایسے ہی در صورت حجاب موجودات یعنی مخلوقات میں وجود کے بقاء کی کوئی صورت نہیں، غرض حجاب نہیں، پھر تقابل موجود، قابلیت انعکاس موجود، سامانِ ظلمت موجود، پھر کیا معنی کہ انعکاس نہ ہو۔ اس لئے بالیقین یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فضاء کعبہ میں تجلی ربانی ہے۔ ﴿ تجلیات ربانی کے فضاء کعبہ میں انعکاس پر اب جہت کا مسئلہ آکڑا ہوا۔ کوئی

یہ احتمال پیش کر سکتا ہے کہ تجلی ربانی کو آپ نے جہت میں مقید کر دیا۔ جس سے باری تعالیٰ و تقدس منزہ اور بالاتر ہے اس کا جواب دیتے ہیں۔ ﴿

فضاء کعبہ میں تجلی ربانی ہونے کے باوجود

وہ مقید فی الفضاء اور مقید فی الجہت نہیں

اور وہ مقید فی الفضاء اور مقید فی الجہت نہیں۔ ورنہ وہ مقید فی الفضاء ہو تو عکس

آفتاب کو آئینہ میں مقید کہنا پڑے گا۔ حالانکہ مقدار اور ضخامت آئینہ سے ظاہر ہے کہ اُس میں احاطہ آفتاب اور عکس آفتاب کی وسعت نہیں۔ وہ فقط ایک نمائش گاہ ہے۔ مگر آئینہ اگر نمائش گاہ ہے اور عکس یا اصل کو محیط نہیں تو فضائے مذکور کو بھی نمائش گاہ ہی سمجھو، محیط نہ سمجھو، جو شبہ زوال تنزیہ پیش آئے۔ ﴿ مقید فی الجہت نہ ہونے کا جواب بھی اسی مثل سے نکل آیا۔ آئینہ میں جو عکس ہوتا ہے اُس کو آئینے کے آگے پیچھے، دائیں بائیں، اوپر، نیچے کسی بھی جہت میں نہیں کہا جاسکتا۔ ﴿

خلاصہ کلام

بالجملہ مسجد وہ تجلی ہے اور فضائے مذکور اُس کے لئے نمائش گاہ۔ اور دیواریں اُس نمائش گاہ کی حدود۔ یہ نہیں کہ مسجد ہوں۔ ہاں مسجد الیہ یعنی قبلہ ہیں۔ اور جب دیواریں مسجد معبود نہیں تو پھر شبہ دیوار پرستی اور مساوات، بت پرستی خیالی عام ہے۔ ﴿ آگے بطور پیش بندی ایک امکانی اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ بت پرست بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ کعبہ کی طرح بت بھی صرف مسجد الیہ ہیں اصل مسجد ہمارا بھی خدا ہی ہوتا ہے۔ جس طرح

فضائے کعبہ تجلی ربانی کی نمائش گاہ ہے، ہمارے بتوں کی فضاء بھی ایسی ہی نمائش گاہ ہے۔ ﴿

بت پرستوں کے حق میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اُن کا بھی مسجد

حقیقی خدا ہی ہے، بت صرف مسجد الیہ اور قبلہ ہیں

لیٰ بذالقیاس یہ کہنا بھی غلط کہ بت بھی مسجد الیہ ہیں، معبود اور مسجد نہیں کیونکہ۔ ۱

اذل تو بت پرستی کا لفظ اور بت پرستوں کی نیت اُس کے غلط ہونے پر شاہد۔

دوسرے ان میں اس کی لیاقت ہی نہیں کہ وہ تجلی گاہِ خداوندی بنیں۔ کیونکہ ان میں وہ مناسبت ہی نہیں جو سامانِ نمائش ہے۔ چنانچہ فقدانِ وجوہ مناسبت سے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے ظاہر ہے۔ اس لئے یوں بھی نہیں کہہ سکتے کہ بت پرستی بلاشبہ کفر والحاد اور شرک بے بنیاد، پر اصل میں بتِ مسجود الیہ تھے جاہلوں نے مسجود اور معبود بنا لیا۔ اگر کوئی بتوں کو مسجود الیہ سمجھ کر پرستشِ معلوم (ڈنڈوت وغیرہ) بجالائے تو پھر کیا قباحت ہے۔

القصہ مسجود الیہ کو یہ ضرور ہے کہ وہ تجلی گاہِ مسجود ہو، ورنہ مسجود الیہ کا مسجود الیہ ہونا غلط ہوگا۔ مگر جب یہ ٹھہری (یعنی یہ بات مسلم ہوئی) کہ ہر مسجود الیہ کو ایک مسجود چاہئے جو اس میں جلوہ افروز ہو، اور جوں میں وہ مسجود جلوہ افروز نہیں ہو سکتا تو پھر یہ ”عذر بدتر از گناہ“ پیش نہیں کیا جاسکتا کہ جاہلوں نے جوں کو مسجود بنایا ہے۔ ورنہ حقیقت میں بتِ مسجود الیہ ﴿جواب میں اصل طرح نظر پنڈت دیانند ہانی آریہ سماج کا یہ اعتراض ہے کہ ”مسلمان ہندوؤں کو بت پرست کہتے ہیں اور آپ خود ایک مکان کو سجدہ کرتے ہیں۔ جس میں بہت سے پتھر ہیں جو جواب مسلمان دیتے ہیں وہی بعینہ بت پرست کہہ سکتے ہیں“ مذکورہ بالا جواب میں اسی پہلو کی توضیح فرمائی گئی ہے کہ کعبہ کو مسجود الیہ قرار دیئے جانے کی جو وجہ ہم نے تحریر کی ہے اس کو بت پرستی کی توجیہ کے طور پر کام میں نہیں لایا جاسکتا جیسا کہ پنڈت جی نے دعویٰ کیا ہے۔ چونکہ فضاءِ کعبہ کو تجلی گاہِ ربانی قرار دینے کے بعد یہ امکان سامنے آیا کہ آریہ معترض کہیں گے کہ وہی بات بت پرست بھی کہہ سکتے ہیں (جس کو سابقہ نوٹ میں لکھا جا چکا ہے) اسی کا مسدود کرنا مقصود ہے۔ یہاں کلام کا اصل رُخ بت پرستی کا ابطال نہیں ہے، گو ابطال بھی ہو گیا۔ واضح رہے کہ بانی آریہ سماج مذکور بت پرستی کے خلاف تھا، لیکن مادے کو قدیم ماننا تھا۔ اور مادے کو قدیم ماننا اس کو خدا ماننے کے مترادف ہے۔ اس پر براہین قاسمہ میں تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شرک کے ایک گڑھے سے نکل کر دوسرے میں جا گرے۔ ﴿تھے۔ واللہ اعلم بحقیقة الحال

نقط



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تقریر مفصل

﴿اس تقریر کو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے مستقل رسالہ کی حیثیت میں تحریر فرمایا ہے۔ اس لئے اس کی ابتداء میں خطبہ بھی تحریر فرمایا اور یہی وجہ ہے کہ اس میں بعض ایسے مضامین بھی ہیں جو پہلے درج ہو چکے ہیں جن کا محل استدلال میں حوالہ بھی کافی ہو سکتا تھا۔ مگر مستقل حیثیت کا تقاضا یہی تھا کہ حوالہ پر اکتفاء نہ کیا جائے۔﴾

الحمد لله رب العلمين O والصلوة والسلام على رسولہ خاتم النبیین O و الہ و صحبہ و اهل بیتہ و ذریتہ و ازواجہ اجمعین O

تمہید... دل پر جو کیفیت عارض ہوتی ہے

جسم سے اُسی کے مناسب حرکات صادر ہوتی ہیں

اول ایک بات عرض کرتا ہوں اُس کے بعد اصل مطلب عرض کروں گا۔ دل میں اگر سخاوت ہوتی ہے تو داد و دہش کی نوبت آتی ہے۔ دل میں شجاعت ہوتی ہے تو میدانِ کارزار میں ثابت قدمی ظاہر ہوتی ہے۔

غصہ ہوتا ہے تو اور حرکات ظاہر ہوتی ہیں، اور لطف و مہر ہوتی ہے تو اور ہی کچھ نمایاں ہوتا ہے غرض جو کیفیت دل و جان پر طاری ہوتی ہے اُس کے مناسب ہی جسم

سے حرکات صادر ہوتی ہیں۔ پھر کیونکر کہہ دیجئے کہ کیفیتِ عبادت دل پر عارض ہو اور جسم سے اُس کے مناسب کوئی حرکت صادر نہ ہو۔

عبادتِ جسمانی میں معبود سے تقابلی ضروری ہے

مگر حقیقتِ عبادت یہ ہے کہ اپنے معبود کے سامنے آداب و نیاز و عجز کا اظہار کرے، اس لئے یہ ضرور ہے کہ عابد و معبود میں آئنا سا منا ہو۔ سو عبادتِ رُوحانی کے لئے وہ ذات بے چوں و بے چگوں (یعنی جو صورت و کیفیات سے منزہ ہے) کافی ہے۔ وہ اگر قیدِ مکان سے منزہ ہے تو رُوح بھی مکانی نہیں۔ رُوح کا تعلق جسم کے ساتھ حلول نہیں ہے۔ جیسے شکر و دودھ میں مخلول ہوتی ہے۔ جس سے جسم کو رُوح کا مکان تصور کر لیا جائے، بلکہ اس کو تعلقِ نفسِ انسانی کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ خوشبو کا تعلق پھول کے ساتھ، اگر خوشبو پھول میں حلول کئے ہوتی۔ یعنی اس میں محصور ہوتی تو اس سے ہوا کبھی مُطر نہ ہو سکتی۔ ہاں بواسطہٴ نفسِ رُوح کے آثار و احکام جسم پر جاری ہوتے ہیں۔ جس طرح خوشبو کا اصل تعلق پھول کے جوہر سے ہوتا ہے (جس کو اس کے جسم سے جدا کر کے عطر کہا جاتا ہے) یہ جوہر پھول کے نفس کا مرتبہ رکھتا ہے جو کہ مکانی ہے۔ پھر اُس کے واسطے سے اُس خوشبو کے آثار پھول کے جسم تک پہنچتے ہیں۔ اسی طرح نفسِ مکانی چیز ہے۔ جس کا تعلق اُرواحِ ثلاثہ (نفسانی، حیوانی، طبعی) سے ہوتا ہے جو اُس کے لئے مادہ ہوتی ہیں۔ رُوح کا تعلق اس سے ہوتا ہے۔ نفس میں تو تین رُوح کے فیض سے آتی ہیں اور اس کے مدركات جزئیہ میں حواس ظاہری و باطنی کا واسطہ ہوتا ہے اور قوتِ ادراک کلیات وغیرہ سے بواسطہٴ فیضانِ رُوح متصف ہوتا ہے۔ جن کی جانب اشارہ فرماتے ہیں۔ ﴿

علم، ارادہ و محبت وغیرہ رُوح کی صفاتِ ذاتیہ ہیں

چنانچہ اُس کی صفاتِ ذاتیہ مثل علم و ارادہ و محبت وغیرہ کا قید مکان سے منزہ ہونا اس پر شاہد ہے۔ ورنہ یہ صفتیں بھی مکانی ہوتیں۔

مگر چونکہ جسم مقید فی الجہت ہے تو اُس کے (معبود سے) آمنے سامنے ہونے کے لئے یہ ضرور ہے کہ طرفِ ثانی (معبود) بھی جہت سے تعلق رکھتا ہو۔

مگر جب عبادتِ جسمانی (مثل حرکاتِ غضب و لطف و سخاوت و شجاعت) کیفیتِ باطنی پر مہترع ہوئی تو لازم یوں ہے کہ جیسے اور حرکاتِ جسمانی مذکورہ اسی سے متعلق ہوتی ہیں جن سے کیفیاتِ باطنی کا تعلق ہوتا ہے۔ ایسے ہی عبادتِ جسمانی بھی اسی ذاتِ پاک سے متعلق ہوگی جس سے کیفیتِ باطنی کو تعلق ہے۔ مگر اس کا قیدِ مکان میں آنا محال ہے۔ اور ادھر عبادتِ جسمانی بے تقابلی جہت متصور نہ تھی، اس لئے یہ ضرور ہوا کہ (جیسے آفتاب باوجودیکہ اصلاً اپنی جگہ سے حرکت نہیں کرتا، پر آئینہ میں جلوۂ افروز ہوتا ہے، اور اس لئے یوں کہہ سکتے ہیں کہ آفتاب آئینہ سے باہر ہے اور پھر آئینہ میں ہے، ایسے ہی) وہ ذاتِ پاک، معبودِ عالم جہت سے باہر ہے اور پھر جہت میں رونق افروز ہو۔ تاکہ اُس کی تزیین میں فرق نہ آئے اور عبادتِ جسمانی ٹھکانے سے لگ جائے۔

جس طرح آئینہ نمائش گاہِ آفتاب ہے

کیا اسی طرح کوئی جلوہ گاہ، جلوۂ خداوندی کی ممکن ہے؟

ہاں یہ شبہ باقی رہا کہ جیسے جلوۂ آفتاب آئینہ میں ممکن ہے اس طرح جلوۂ خداوندی بھی کہیں ممکن ہے یا نہیں۔ ممکن ہے بشرطیکہ جلوۂ خداوندی کا تقابل یعنی آئینہ ماننا ایسی شے سے ہو جس میں اس سے تقابلی شرائط ضروریہ پائی جائیں جس طرح آئینہ میں جلوۂ آفتاب کے ظہور کی خاص شرطیں پائی جاتی ہیں۔ اس لئے یہ گزارش ہے کہ عکس آفتاب کے لئے دو باتیں (یعنی دو شرطیں) ضروری ہیں۔

ظہور عکس کے لئے پہلی شرط

ایک تو یہ کہ جس میں انعکاس ہو وہ بھی مثل آفتاب از قسم اجسام ہو۔ ورنہ احاطہ اور ظرفیت جو اُس کی جلوۂ افروزی کو لازم ہے کہاں سے آئے گی۔ چنانچہ یہ کہنا کہ آئینہ میں عکس آفتاب ہے خود اس پر شاہد ہے کہ ظرفیت ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ آواز اور خوشبو، بدبو وغیرہ کیفیات میں جو از قسم اجسام نہیں انعکاس آفتاب ممکن نہیں۔

ظہور عکس کے لئے دوسری شرط

دوسری یہ کہ جسم بھی ہو تو ایسا ہو کہ اس میں ظلمت ذاتی نہ ہو۔ یعنی صاف شفاف ہو۔ تاکہ اُس کی ظلمت مانع نفوذِ نورِ نگاہ نہ ہو۔ ورنہ نورِ آفتاب اور وہ ظلمت باوجود تضاد ایک محل میں مجتمع ہو جائیں گے (یعنی مجتمع ہونا لازم آئے گا اور ایسا نہیں ہو سکتا)۔

مگر جیسے اس شرطِ اخیر کی ضرورت بغرضِ رفع تضاد ہے۔ اگر غور کیجئے تو شرطِ اول کی ضرورت بھی اسی غرض سے ہے۔ کیونکہ جسمیت اور کیفیات مذکورہ میں بھی تضاد ہے۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شے قابلِ ابعاد (یعنی قابلِ طول و عرض و عمق) بھی ہو اور از قسم کیفیات بھی ہو۔ کیونکہ کیفیات قابلِ ابعاد نہیں۔ اور اجسام قابلِ ابعاد ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اگر یہ کیفیات مذکورہ (یعنی آواز، خوشبو، بدبو وغیرہ) محلِ تجلیِ آفتاب ہوں تو بوجہ احاطہ مشار الیہا (یعنی احاطہ ظرفیت، جس کی ضرورت بیان کی جا چکی ہے) وہی قابلیتِ ابعاد لازم آئے گی۔ (جو بالبدلتہ باطل ہے)۔

الحاصل تجلی اور عکس کے لئے یہ ضرورت ہے کہ متجلی اور قابلِ تجلی میں تضاد نہ ہو۔ چاہے اس امکان پر بادی النظر میں جو شبہات پیدا ہوتے ہیں اُن کے ازالہ پر متوجہ ہوتے ہیں کہ (۱) آفتاب تو ایک جسم محدود ہے آئینہ اُس کی تجلی گاہ بن جاتا ہے۔ لیکن ایک مقید یعنی محدود جسم اُس وجود مطلق لا محدود کی تجلی گاہ کیسے ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مطلق و مقید میں تضاد معلوم ہوتا ہے، کہ ایک مثبت ہے اور دوسرا منفی۔ یعنی ایک محدود اور دوسرا لا محدود ایک مخلوق اور ایک غیر مخلوق۔

(۲) پھر بصیرت کی رسائی اس وجود لا محدود کے مصدر تک کس مناسبت سے ہوگی۔

(۳) پھر آئینہ میں جو جلوہ نور ہوتا ہے وہ ذاتِ شمس کو محیط ہوتا ہے۔ اس لئے بصارت

اُسی تک پہنچتی ہے تو وجود کی جو جلوہ گاہ ہوگی اگر بصیرت مثل آئینہ کے ظلمت سے ٹکرا کر ذی عکس تک پہنچتی بھی تو مصدر وجود تک تو اُس کی رسائی پھر بھی نہ ہو سکے گی۔ اس کا بھی وہی حال ہوگا جو نورِ شمس کے محیط ہونے کی وجہ سے بصارت کا ہوتا ہے کیونکہ تابشِ وجود اُس کو چھپائے ہوئے ہوگی۔

(۴) پھر اگر کوئی ایسی شے ثابت بھی ہو جائے جو تجلی گاہ وجود بننے کی صلاحیت رکھتی ہو تو

نظر کی صلاحیت معلوم۔ ہمارا مشاہدہ ہے کہ آئینہ میں جو نظر آتا ہے وہ اصل کا الٹا ہوتا ہے۔ اسی لئے اُس کو عکس کہتے ہیں۔ اور اگر آئینہ مثل گولے کے یعنی گروی شکل ہو، یا مُخَدَّب، مقعر وغیرہ ہو تو نظر جو شے دیکھتی ہے وہ اصل کے بالکل ہی برخلاف ہوتی ہے۔ بصیرت کو بعصر پر قیاس کر لیا جائے تو یوں کہئے کہ انعکاسِ معلوم کے نتیجہ میں علم بھی معکوس ہو جائے گا۔ ﴿

پہلے اشکال یعنی محدود و لامحدود کے تضاد کا جواب

مگر ظاہر ہے کہ مطلق اور مقید میں تضاد نہیں ہوتا بلکہ مقید میں مطلق جلوہ افروز ہوتا ہے۔ ورنہ افرادِ انسان، ”انسان“ نہ کہلائیں۔ کیونکہ افرادِ انسانی مقید ہیں، اور خود ”انسان“ مطلق۔ اس میں اور قیدیں یعنی خصوصیتیں (شکل، رنگ، استواءِ قامت وغیرہ) لگ جاتی ہیں تو میں، تم، زید و عمرو بن جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس اور مقیدات اور مطلقوں کو خیال فرما لیجئے۔ مگر یہ ہے تو پھر وجود مخلوقات کو جو بالبداہت وجوداتِ خاصہ ہیں، وجودِ مطلق کے ساتھ بھی تضاد نہ ہوگا، بلکہ جیسے ہر مقید میں مطلق جلوہ افروز ہوتا ہے، ایسے ہی وجوداتِ مقیدہ اور وجوداتِ خاصہ میں وجودِ مطلق کی جلوہ افروزی ہوگی۔ بلکہ وجودِ مطلق کا وجوداتِ مقیدہ میں رونق افروز ہونا بدرجہ اولیٰ ضروری ہے، ورنہ مطلق اور مقیدات کا وجود بھی نہ ہوگا، جو ایک دوسرے میں جلوہ افروز ہو۔

﴿ مطلق کو مطلق اسی لئے کہا گیا کہ اطلاق کی حقیقت مقید سے متوع ہوئی اگر مقید نہ ہوتا تو یہ انتزاع بھی نہ ہو سکتا۔ پھر مطلق ایک مجہول مطلق شے ہوتی۔ دوسرا اشکال بھی اس تقریر میں کچھ اور وضاحت کرنے سے حل ہو جائے گا۔ اس لئے فرماتے ہیں۔ ﴿

جواب اشکالِ دوم یعنی بصیرت کی رسائی کس مناسبت سے ہوگی؟

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجودِ مطلق ایک صفت ہے، مگر خصوصیات اور قیود کے حق میں بمنزلہ ”حرارت“ آبِ گرم، اور ”روشنی“ زمین ایک وصفِ عارضی اور خارجی ہے۔ ﴿ یعنی خصوصیات و قیود کی ماہیات کو اُس سے عینیت کا علاقہ نہیں۔ اگر عینیت کا علاقہ ہوتا

تو مثلاً پانی ہمیشہ گرم ہی رہتا کبھی ٹھنڈا نہ ہوتا، اور زمین ہمیشہ روشن رہتی کبھی تاریک نہ ہوتی۔ ﴿
 مثل زوجیتِ اثنین اور فردیتِ ثلاثہ صفتِ ذاتی نہیں (یعنی یہ ناممکن ہے کہ دو سے
 زوجیت اور تنن سے فردیت جدا ہو جائے) ورنہ وجود اور خصوصیاتِ مشار الیہا میں دائمی
 ارتباط رہتا، اور سب کے سب ازلی ابدی ہوتے، انفصال ممکن ہی نہ ہوتا، جو عدم
 سابق یا عدم لاحق کی نوبت آتی۔ ﴿ وجود میں آنے سے پہلے جو عدم ہوتا ہے وہ عدم سابق
 ہے۔ وجود میں آنے کے بعد جو عدم ہوتا ہے اس کو عدم لاحق کہتے ہیں۔ الغرض اگر وجود ماہیات کی
 صفتِ ذاتی ہوتا تو ماہیات ازلی ابدی ہوتیں۔ ﴿

اس لئے یہ ضرور ہوا کہ جیسا ”حرارت“ آب گرم اور ”روشنی“ زمین آتش و
 آفتاب کے فیض ہوتے ہیں، جن کے حق میں حرارت اور روشنی صفتِ ذاتی اور صفتِ خانہ
 زاد ہیں، ایسے ہی وجوداتِ خاصہ کسی ایسے موجود کا فیض ہوں، جو بذاتِ خود موجود ہو۔
 یعنی وجود اُن کے حق میں صفتِ خانہ زاد اور صفتِ ذاتی اور مثل زوجیتِ اثنین و فردیتِ
 ثلاثہ اُن کے حق میں لازم ذات ہو۔ ہم اسی کو ”خدا“ کہتے ہیں۔ ﴿ الغرض وجوداتِ خاصہ کا
 وجود مطلق کے ساتھ ایک خاص ارتباط ہے جو بصیرت کی رسائی کا قوی موجب ہے ﴿

جواب اشکال سوم یعنی احاطہ نور و وجود، ذات

کے لئے حجاب بن جائے گا

مگر غور سے دیکھا تو صفاتِ ذاتیہ کو مثلِ مرایا و مناظر یعنی آئینہ جاتِ مظہر و
 نمائش گاہ موصوفِ پایا۔ ﴿ یعنی جس طرح آئینہ نمائش گاہ نور ہوتا ہے۔ اسی طرح صفاتِ
 ذاتیہ اپنے موصوف کی نمائش گاہ ہوتی ہیں، خلاصہً جواب تو اسی اشارہ سے معلوم ہو گیا۔ یعنی
 بصیرتِ اولاً جس چیز کو دیکھے گی وہ صفاتِ ذاتیہ میں سے ہوگی اور صفاتِ ذاتیہ خود نمائش گاہ
 ذات ہوتی ہیں تو وہ ذات تک رسائی حاصل کر لے گی۔ آگے اس کی وضاحت فرماتے ہیں کہ
 صفاتِ ذاتیہ اپنے موصوف یعنی ذات کی نمائش گاہ کیسے ہوتی ہیں۔ ﴿

یہی وجہ ہے کہ صفاتِ ذاتیہ کی اطلاع، ذریعہٴ اطلاع موصوفات ہو جاتی ہے۔ اگر صفاتِ ذاتیہ مظہر اور نمائش گاہ موصوفات نہ ہوتیں تو یہ اطلاع کہاں سے آتی۔ نمائش گاہ اور مظہر میں سوا اس کے اور کیا ہوتا ہے کہ اس کی طرف توجہ کیجئے تو ایک دوسری چیز معلوم ہو جائے۔ سو یہ بات پوری پوری صفاتِ ذاتیہ میں موجود ہے۔

در حقیقت موصوف محیط ہوتا ہے صفاتِ ذاتیہ کو

اور یہی وجہ ہے کہ وقتِ نمائش، صفاتِ ذاتیہ مثل مظاہر اپنی موصوفات کو محیط معلوم ہوتی ہیں۔ ورنہ جیسے آئینہ اصل میں اشیاء ظاہرہ کی نسبت محیط نہیں ہوتا، چنانچہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی صفاتِ ذاتیہ اپنے موصوفات کو اصل میں محیط نہیں ہوتیں۔ بلکہ قصہ برعکس ہوتا ہے (یعنی موصوفات اپنی صفاتِ ذاتیہ کو محیط ہوتے ہیں) کیونکہ صفاتِ مذکورہ اسی سے صادر ہوتی ہیں۔ اگر موصوفات صفاتِ مذکورہ کو (یعنی صفاتِ ذاتیہ کو) محیط نہ تھیں تو صفاتِ کا "صادر" ہونا اور موصوفات کا مصدر ہونا کس طرح ممکن ہے۔ اور جب قبل صدور احاطہ بطور مذکور تھا (یعنی صفات کے صادر ہونے سے پہلے ذاتِ اپنی صفات کو محیط تھی) تو بعد صدور اس کا مقلب ہو جانا ممکن نہیں۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ چھوٹی چیز اپنے سے بڑی چیز کو محیط ہو جائے، بلکہ محیط (یعنی ذاتِ موصوف) محیط رہے اور (محیط ہونے کے باوجود) پھر محیط ہو جائے اور محیط (یعنی صفت جو ذاتِ موصوف کے احاطہ میں تھی) محیط رہے اور (احاطہ میں ہونے کے باوجود) پھر محیط بن جائے۔ کیونکہ صدور صفات کے یہ معنی نہیں کہ صفات اُن سے (یعنی اپنے موصوفات سے) الگ ہو گئیں اور اب کچھ علاقہ نہ رہا۔ (اور الگ ہو کر برقعہ کی طرح موصوف کو لپٹ گئیں) ورنہ یوں کہو پہلے بھی اس سے علاقہ نہ تھا بلکہ (ایسی صورت ہو جائے گی کہ) جیسے ظروف میں کوئی شے رکھی ہوئی ہوتی ہے، ایسے ہی صفات بھی موصوف میں رکھی ہوئی تھیں۔ مگر یہ ہے تو پھر موصوفات کو بہ نسبتِ صفاتِ ذاتیہ علت کہنا غلط ہوگا اور یہ کہنا پڑے گا کہ جیسے معروضات یعنی موصوفات بالعرض

میں موصوف بالذات کا فیض تھا، موصوف بالذات میں بھی کسی اور کا فیض ہے۔ بلکہ اُس کا موصوف بالذات ہونا ہی غلط ہے، کیونکہ ہم اپنی اصطلاح کے موافق موصوف بالذات اُس کو کہتے ہیں جس کی صفات اُس کی خانہ زاد ہوں کسی اور کا فیض نہ ہو۔ اور موصوف بالعرض اس کو کہتے ہیں جس میں اوروں کا فیض ہو۔

بالجملہ بوجہ مذکور چار و ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ احاطہ موصوفات بہ نسبت صفات بہ دستور ہے۔ پر دقتِ علم و ادراک کیفیتِ احاطہ مہلب معلوم ہوتی ہے۔

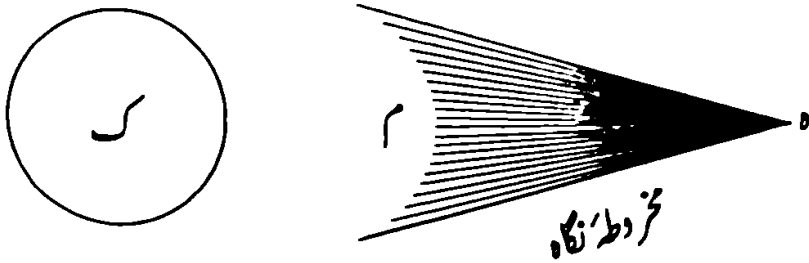
صفات باوجود محاط ہونے کے موصوف کو محیط کیوں نظر آتی ہیں؟

اور وجہ انقلاب یہ ہوتی ہے کہ قوتِ ادراک اور قوتِ علمیہ میں وقتِ ادراک معلومات کا انعکاس ہوتا ہے۔ چنانچہ کیفیتِ دیدار سے واضح ہے کہ جب مخروط شعاع نگاہ کسی چیز کو محیط ہوتا ہے تو اگر وہ گڑہ ہوتا ہے تو اس کی وہ شکل گروی الٹی ہو کر اُس مخروط میں منقش ہو جاتی ہے۔ یعنی اس گڑہ کے ابھار کے بدلے مخروط مذکور میں گہراؤ ہو جاتا ہے۔ بالجملہ جو بات جس حالتہ کے ادراک کے قابل ہوتی ہے اُس بات کا انعکاس ضروری ہے۔ سو ابھارا اور گہراؤ کا ادراک آنکھوں سے متعلق ہے۔

حواصِ خمسہ ظاہری اور حواصِ خمسہ باطنی کا تعلق علم طبعیات سے اس کی تفصیل حسب ضرورت مقام انتصار الاسلام میں زیرِ قلم آچکی ہے جس کو تفصیل کی حاجت ہو اس میں مطالعہ کر لے۔ یہاں اتنا سمجھ لیا جائے کہ حائثہ بھر صرف حاضر ہی کو دیکھ سکتا ہے غائب کو نہیں۔ جس چیز کا احاطہ ہماری مخروط نگاہ کرتی ہے۔ (مخروطی شکل وہ ہے جو ایک نقطہ سے شروع ہوتی ہے اور اس کے اضلاع مثلث کی طرح پھیلتے چلے جاتے ہیں) اُس کی شکل ایک باطنی حائثہ میں جس کو جس مشترک کہتے ہیں جمع ہو جاتی ہے اور یہی اشکال ہمارے لئے اُس چیز کی شناخت کا ذریعہ ہوتی ہیں۔ یہ حائثہ غائب کا ادراک کرنے والا ہے۔ جب ایک مرتبہ دیکھی ہوئی چیز دوبارہ ہمارے سامنے آتی ہے تو قوتِ خیال جو جس مشترک کے خزانے کی خزانچی ہے فوراً اس شکل کو اس خزانے سے برآمد کر کے نفس کے حضور میں پیش کر دیتی ہے جو اپنی قوتِ مدرکہ سے اُس شکل سے اس موجودہ شکل کا مقابلہ کر کے سمجھ لیتا ہے کہ یہ وہی ہے جس کا پہلے مشاہدہ کیا تھا۔ ان چیزوں کو جو

حواس ظاہری کے ذریعہ اس خزانے میں پہنچتی ہیں جس میں اشکال بھی ہیں اور آوازیں بھی مختلف اشیاء کی ریاحی کیفیات یعنی خوشبو اور بدبو بھی ہیں اور احساسات بھی، سب ہی چیزیں داخل ہیں معلومات بھی کہتے ہیں۔ یعنی جب یہ اشیاء عقل کے احاطہ میں داخل ہوں گی تو ان کو معلومات کہتے ہیں۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے براہین قاسمہ میں علم کی تعریف ان الفاظ سے کر کے کہ علم ”حصول صورۃ الشئی فی العقل“ کو کہتے ہیں۔ اسی طرف ایما فرمایا ہے۔

اب یہ سمجھئے کہ کسی شے کی شکل کے معلوم بننے یعنی احاطہ جس مشترک میں آنے تک دو انعکاس ہوتے ہیں۔ پہلا انعکاس مخروط شعاع نگاہ میں۔ دوسرا اس انعکاس کا انعکاس قوت علیہ میں۔ یہ دوسرا انعکاس خارج میں جو شکل اصلی ہے بالکل اس کی مطابقت میں آجاتا ہے۔ اور اس انعکاس کی وجہ یا کیفیت یہ ہے کہ جب مخروط نگاہ کسی چیز پر پڑتی ہے تو اس سے ٹکرا کر لوٹتی ہے جیسے گیند گدہ کھا کر لوٹتی ہے اس نگاہ کے اُلٹے آنے ہی کا نام انعکاس ہے۔ یعنی گئی تھی سیدھی اور لوٹی اُلٹی تو خواہ مخواہ شے مبصر اُلٹی ہو جائے گی۔ لیکن اس لوٹی ہوئی نگاہ کو پھر واپس کر دو پھر سیدھی ہو جائے گی۔ اس لئے یہ انعکاس کا انعکاس ہو جائے گا۔ تو وہ شے مبصر بجائے اُلٹی ہونے کے نگاہ بصیرت اور خزانہ علمی میں سیدھی نظر آئے گی جیسے نفی کی نفی اثبات ہو جاتا ہے۔ (۱۲ مولانا محمد طیب صاحب قلم) مثلاً شکل ”ک“ ایک کرہ کی شکل ہے۔ جب یہ مخروط نگاہ میں آئے گی تو اس کی شکل ”م“ کے مطابق ہوگی۔



پھر جب اس شکل (م) کا انعکاس حس مشترک میں ہوگا تو گروہ (ک) کا اصل پہلو جو خارج کے مطابق ہوگا اُس میں ہویدا ہو جائے گا۔ اس سے قوت علیہ جو ادراک کرے گی وہ اصل کے مطابق کرے گی۔

احاطہ کے انعکاس میں محیطُ محاط اور محاط محیط بن جائے گا مگر یہ ہے تو احاطہ میں بھی وقت ادراک یہی بات ہونی چاہئے۔ مگر انعکاس احاطہ یہی ہے کہ محیطُ محاط اور محاط محیط ہو جائے۔ سو جیسے ابھری ہوئی چیز میں گہراؤ نہیں

ہوتا۔ مگر وقت انعکاس ابھار کی جگہ گہراؤ آجاتا ہے (جیسا کہ شکل ”ک و م“ سے عیاں ہے) ایسے ہی محیط (یعنی جو واقعی محیط ہے درحقیقت) محاط نہیں ہوتا۔ پر وقت انعکاس جو علم کو لازم ہے قصہ منعکس ہو جائے گا۔ یعنی جو واقعہ محیط تھا لیکن مخروط بصر کے انعکاس کی وجہ سے محاط نظر آ رہا تھا، جب اس کا انعکاس پھر علم میں ہوگا جو ایک لازمی امر ہے تو قصہ منعکس ہو جائے گا۔ اور اس (انعکاس ثانی کی) وجہ سے محیط محاط اور محاط محیط معلوم ہوگا۔ یعنی دوسرے انعکاس کی وجہ سے جو پہلے محیط نظر آ رہا تھا وہ یہاں پھر محاط معلوم ہوگا اور جو پہلے محاط محسوس ہوتا تھا وہ یہاں محیط ہو جائے گا۔ یعنی بصر میں منقش ہو جائے گا حسب صورت واقعہ خارجیہ۔ کیونکہ ”معلوم“ اصل میں وہی صورت منقش ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ”علم“ حصول صورۃ الہی فی العقل کو کہتے ہیں اور یہ صورۃ الہی یعنی ”صورت منقشہ“ ”معلوم“ ہے۔ اور اس صورت منقشہ کا اس موقف میں آجانا ”علم“ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وقت غیبت ذی صورت بھی علم باقی رہتا ہے۔ یہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ حاسہ بصر کا تعلق منہر کے مقابلہ سے ہے آئینہ کی طرح سے۔ جب وہ شے منہر مقابلہ سے ہٹی اس کا فعل ختم ہوا۔ آگے جو کچھ کام ہے وہ حاسہ باطنی کا ہے کہ وہ بصر کے انعکاس کو جو پھر منعکس ہو کر اس میں پہنچا ہے اور اب بالکل ہیئت اصلیہ کے مطابق ہے۔ محفوظ رکھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ذی صورت یعنی شے بصر کے مقابلہ بصر سے جدا ہوتے ہی اس کا علم بھی ختم ہو جایا کرتا۔ لیکن وہ ختم نہیں ہوتا، بلکہ باقی رہتا ہے تو اس سے اس انعکاس ثانی کی تصدیق ہوتی ہے۔ یہاں یہ اشکال باقی رہ گیا کہ آئینہ میں تو کوئی دوسرا انعکاس نہیں ہوتا تو اس جلوہ گاہ کی نظیر جو زیر بحث ہے آئینہ کیسے بن جائے گا۔ آئینہ میں تو صفت ذاتی ہی کا احاطہ رہا، وہی محیط محسوس ہوگا۔ آگے اس کے جواب کی طرف متوجہ ہوں گے۔

انعکاس سامان علم اور انعکاس معلوم کا فرق

اور انعکاس کا ادراک نہ ہونے کی وجہ

باقی بعض اشیاء میں جو حقیقت انعکاس سمجھ میں نہیں آتی تو اس کی یہ وجہ ہے کہ ہر چیز کا انعکاس (یعنی بصر کا انعکاس، علم اور قالب منقلب کا انعکاس، آئینہ کا انعکاس)

جدا ہوتا ہے، ایک انعکاس کو دوسرے انعکاس پر قیاس کرتے ہیں جو یہ وقت پیش آتی ہے۔ ورنہ بعد وضوح حقیقتِ علم (جس کو ہم بہ خوبی واضح کر چکے ہیں) اس میں تاثر کی گنجائش نہیں کہ وقت ”علمِ اشیاء“ انعکاس ”معلوم“ ضروری ہے۔ یعنی اس شے کا انعکاس ضروری ہے جو ”معلوم“ بنے گی اور جو خارج میں موجود ہے۔ یعنی حائرِ بصر میں منقش ہے۔ چنانچہ کیفیت دیدار و ابصار کو غور کیجئے تو یہ بات عیاں معلوم ہوتی ہے کہ مثلِ آئینہ یہاں (مخروطِ نگاہ کے مقعر میں) بھی فوق و تحت متقلب ہو جاتے ہیں، اور یمین و یسار منعکس۔ آئینہ کے مفہوم میں یہاں وہ شیشہ بھی داخل ہے جس کی پشت پر قلمی نہ ہو مگر نگاہ کے انعکاس کے لئے شیشہ سے نفوذ کر جانے کے بعد آگے کوئی سامان انعکاس موجود ہو۔ ورنہ آئینہ میں فوق و تحت کا انقلاب نہیں ہوتا۔ صرف یمین و یسار کا انقلاب ہوتا ہے۔ البتہ مذکورہ بالا صورت میں چار جہتی انقلاب ہوتا ہے۔ اکہ پرزیک میں جب زمین کے لیول کا شیب و فراز سرویز صاحبان کرتے ہیں تو ایک مزدور متعینہ فاصلہ پر جو تقریباً چالیس پچاس فٹ ہوتا ہے۔ ایک لمبا گز لے کر کھڑا ہوتا ہے جس پر اینچ اور لفٹ کے نشان ہوتے ہیں، جن کو ایک تپائی پر رکھے ہوئے اس آلے کے شیشوں میں سے دیکھ کر پڑھنا پڑتا ہے۔ وہاں یہ انعکاس چشمِ معینہ دکھائی دیتا ہے۔ میں نے جب پہلی مرتبہ اس کو دیکھا تو یہ دیکھ کر حیران ہو گیا کہ جو مزدور گز لئے کھڑا تھا اس کا سر نیچے اور ٹانگیں اُپر ہیں اور گز بھی اُٹا ہے، ہند سے بھی اُلٹے۔ معلوم ہوا کہ بغیر مشق اور محاذات پڑھنا دشوار ہوتا ہے۔ ایسے ہی کسی تصویر کے ٹیکے کو دیکھا جائے جس میں رنگ بھی منعکس ہو جاتا ہے۔ سفیدی کی جگہ سیاہی اور سیاہی کی جگہ پر سفیدی ہوتی ہے۔ پھر اس کے عکس سے اصل تصویر بنتی ہے۔ اس انعکاسِ ثانی کو علم کے انعکاس کا مرتبہ سمجھئے۔

جیسے آئینہ میں کسی چیز کو فوق و تحت اور یمین و یسار دیکھ کر اصل کو اس کے برعکس سمجھتے ہیں، ایسے ہی علم میں بھی یہی قصہ ہے۔ مگر چونکہ انکشاف حقیقت و کیفیتِ اصل میں بسا اوقات کچھ دیر نہیں لگتی تو عکس کی کچھ خبر نہیں ہونے پاتی۔

حاصل بحث

الحاصل صفاتِ ذاتیہ اصل میں محاط (داخل احاطہ موصوف) ہوتے ہیں، پر

بظاہر محیط معلوم ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ قالب اور علم میں انعکاسِ مقلوب و معلوم ہوتا ہے (یعنی معلوم حاسہ بصر مقلوب ہو کر علم میں خصوصیاتِ خارجیہ کے مطابق ہو جاتا ہے)۔ اور آئینہ وغیرہ مظاہر میں انعکاسِ علم۔ ﴿آئینہ یا صاف شفاف پانی یا آہن بجلی وغیرہ یہ سب مظاہر ہیں اور حاسہ بصر ظاہر و باطن سامانِ علم ہیں۔ ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کرنا چاہئے۔ دونوں کا حال جدا جدا ہے۔﴾ اس لئے یہ ضرور ہے کہ اگر کوئی چیز نمائش گاہِ صفاتِ ذاتیہ بنے تو موصوف بھی کیفیتِ خارجیہ کے ساتھ اُس نمائش گاہ میں جلوہ افروز ہو۔ ﴿یہاں یہ بات محتاج وضاحت ہے کہ موصوف کی جلوہ افروزی کا علم ہم کو کس طرح ہوتا ہے۔ اس کی آگے تفصیل فرماتے ہیں۔﴾

مظاہر کی نمائش گاہ سے استفادہ کیونکر ہوتا ہے؟

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ آئینہ وغیرہ مرایا و مناظر (یعنی مقاماتِ ظہورِ مریات) میں بوجہِ قلعی وغیرہ جو سامانِ ظلمت ہوتے ہیں۔ جب نگاہ کو آگے نفوذ کے لئے راہ نہیں ملتی، تو جیسے گیند ٹکر کھا کر اُچھلتی ہے، اور جدھر سے آتی ہے اُدھر ہی کو ہٹ آتی ہے۔ ایسے ہی نگاہِ قلعی وغیرہ مواضعِ نفوذ پر ٹکر کھا کر پیچھے کو ہٹتی ہے اور جدھر سے آئی تھی اُدھر ہی کو جاتی ہے اور اُس وقت جو چیز اُس کے احاطہ میں آجاتی ہے۔ وہ نظر آنے لگتی ہے۔ مگر چونکہ اُس وقت بھی وہی نگاہِ سامانِ ابصار ہے جو قبلِ توسطِ آئینہ تھی (یعنی آئینہ کے واسطے دیدار و مشاہدہ بننے سے پہلے تھی) آئینہ فقط (نگاہ کے) پلٹنے کا سامان ہے اور کچھ نہیں تو جس کیفیت پر اشیاء محسوسہ ہوتی ہیں اور قبلِ توسطِ آئینہ معلوم ہوتی ہیں۔ اُسی کیفیت پر اب بھی معلوم ہوں گی۔ کیونکہ یہاں انعکاسِ علم یعنی انعکاسِ قوتِ باصرہ ہوتا ہے جو سامانِ دیدار ہے۔ اور ہماری غرض علم سے وہی قوت ہے جو سامانِ علم ہو۔ اس وجہ سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ ”انعکاسِ علم“ ہے، ”انعکاسِ معلوم“ نہیں۔ ﴿مرایا اور مناظر کے انعکاس کی حقیقت کے بعد اب دوسرے مرتبہ یعنی قوتِ علیہ سے متعلق ہونے پر جو انعکاس ہوتا ہے اس کی حقیقت بیان فرماتے ہیں۔﴾

اور قوتِ علمیہ کے تعلق کے وقت اپنے معلوم کے ساتھ جو انعکاس ہوتا ہے تو مثل انقلابِ مقلوب فی القالب وہ انعکاسِ معلوم ہوتا ہے۔ ﴿مقلوب وہ شے ہے جو ڈھالی جاتی ہے، قالب اس سانچے کو کہتے ہیں جس میں کوئی شے ڈھالی جائے اور جو چیز ڈھالی جاتی ہے اس کو مال کہتے ہیں۔ سانچے میں اگر نشاناتِ حروف وغیرہ کندے ہوئے ہوں گے تو مال کے نشانات اُبھرے ہوئے ہوں گے، اگر سانچے میں اُبھار ہوگا تو مال میں گہراؤ ہوگا۔﴾

چنانچہ کیفیتِ دیدار سے واضح ہے کہ مخروطِ شعاعِ نگاہ اگر گڑھ کو محیط ہوتا ہے تو اُس گڑھ کے اُبھار کی جگہ مخروطِ شعاعی میں گہراؤ ہوتا ہے (جیسا کہ اُس کا نقشہ بنا کر ہم واضح کر چکے ہیں) اور ظاہر ہے کہ معلومِ حقیقی وہی شکل ہوتی ہے جو قوتِ علمیہ میں منقش ہوتی ہے۔ ﴿اور یہ سمجھئے کہ وہ منقش ہوتی ہے اُس سانچے یا قالب سے جو مخروطِ شعاعِ نگاہ میں بن کر ساختِ قوتِ علمیہ میں پہنچا۔ قوتِ علمیہ کا فیضان اُس میں ڈھلنے والا مال سمجھئے۔ اب یہاں منعکس ہو کر جو شکل معلوم پیدا ہوگی وہ اصل کے بالکل مطابق ہوگی۔﴾ اس لئے یہ ضرور ہے کہ احاطہ کا علم ہو تو بایں وجہ کہ وقتِ علم انعکاسِ معلوم ہوتا ہے۔ یہ لازم ہے کہ محیطُ محاط معلوم ہو اور محاط محیط۔ ﴿یعنی اگر ہم کو کسی طور پر (مثلاً دلیلِ عقلی سے) پہلے احاطہ کا علم ہو جائے کہ دراصل فلاں محیط ہے اور فلاں محاط تو اس سے ہم یہ سمجھ لیں گے کہ اس کے بارے میں ایسا ضرور ہوگا کہ جو درحقیقت محیط ہے وہ انعکاس کے وقت محاط اور جو درحقیقت محاط ہے وہ انعکاس کے وقت ضرور محیط نظر آئے گا۔ اس لئے کہ وقتِ علم انعکاسِ معلوم ہونا لازم ہوتا ہے۔﴾ اور سوائے علم و قالب کسی اور نمائشِ گاہ میں انعکاس ہو تو بایں وجہ کہ اُس میں انعکاسِ علم ہوتا ہے انعکاسِ معلوم نہیں ہوتا۔ یہ ضرور ہے کہ محیط بدستور سابق محیط رہے اور محاط بدستور سابق محاط۔

خلاصہ کلام

القصد اگر سوائے قالب و علم کسی نمائش میں انعکاس ہو تو یہ نہ ہوگا کہ احاطہ منعکسہ دوبارہ منعکس ہو کر اپنی جگہ پر آجائے اور (حقیقتِ واقعہ نمایاں ہو کر) صفاتِ محاط اور موصوفِ محیط معلوم ہونے لگیں۔ بلکہ جیسے آفتاب اور نورِ آفتاب آئینہ میں

انعکاس کے بعد بھی اُس طرح مُحاط اور محیط نظر آتے ہیں ہیں، جیسے قبل انعکاس نظر آتے تھے، ایسے ہی یہاں بھی بدستور سابق صفات مُحیط اور موصوف مُحاط نظر آئے گا۔

اب یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ بات جو ہم نے واضح کی ہے آئینہ ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ دیگر موجوداتِ خاصہ میں سے کسی کو اگر ”ایک خاص طور پر“ نمائش گاہ وجود بنایا جائے تو اس میں بھی محیط اور محاط کا اسی طرح کا احساس ہوگا جس طرح آئینہ کا مذکور ہوا۔ اس ”خاص طور“ کی صراحت بھی آگے فرمائی جائے گی۔

آئینہ کے علاوہ دوسری نمائش گاہ کا بیان

علاوہ بریں موجوداتِ خاصہ میں سے اگر کوئی چیز نمائش گاہ وجود ہوگی تو یہ معنی ہوں گے کہ (وہ موجود) ایک معروض نمائش گاہ صفتِ عارضہ ہے۔ یعنی حضرت واجب الوجود کا پر توہ وجود اس پر عارض ہوا جس سے یہ موجود ”موجود“ بنا، تو یہ اسی وجود کی نمائش گاہ ہے۔ کیونکہ سوائے ذات پاک جناب باری کوئی شے ایسی نہیں جس کے حق میں وجود صفتِ ذاتی اور لازم ذات ہو۔ اور جب لازم ذات نہیں تو یہ معنی ہوئے کہ (یہ) وجودِ (خاص) معلول موصوف نہیں۔ یعنی اُس موصوف سے صادر نہیں ہوا، اس لئے خواہ مخواہ یہی کہنا پڑے گا کہ وجود عارضی ہے۔ مگر وجود کو کسی چیز پر عارض مانا تو وہ چیز باطن وجود میں ایسی طرح منعکس ہوگی کہ جس طرح باطن قالب میں صورتِ مقلوب (یعنی سانچے کے اندر ڈھالی گئی صورت) کیونکہ عارض معروض کو ایسی طرح محیط ہوتا ہے جیسے نور آفتاب زمین وغیرہ اشیاء کو تاحدِ عرض محیط ہوتا ہے۔ اور پھر اس نور کی شعاعوں کی ہیئت مجموعی کو جو شمس سے ان اشیاء محاط زمین وغیرہ تک کی ہے ایک جسم تصور کریں گے تو وہ سب اشیاء تاحدِ عرض اُس میں اس طرح سمائی ہوئی تصور ہوں گی جس طرح ایک قالب یا سانچے میں صورت مقلوبہ ہوتی ہے، بس اسی نوعیت کا تصور اس نور کے بجائے وجود کو رکھ کر کر لیجئے تو باطن وجود میں ظاہر کے مقابل ایک صورت منعکس محسوس ہوگی۔

بالجملہ معروضات وجود (یعنی جن چیزوں کو وجود عارض ہوا وہ سب) باطن

وجود میں منعکس ہوں گی۔ (جو کہ اشکالِ ماہیات ہوں گی) پھر اُن عکوس میں سے اگر کوئی عکس نمائش گاہ وجود بنے تو کیفیتِ احاطہ کا (آئینہ کی طرح) بحالتِ احساس باقی رہنا ضرور ہے۔ کیونکہ موجوداتِ اصلہ میں (جن کے انعکاس کو وجود میں مانا گیا ہے) اگر انعکاس ہوتا تو حالتِ محسوسہ منعکس ہو جاتی اور اس وجہ سے کیفیتِ احاطہ حالتِ اصلی پر آ جاتی (اور محیط، محیط نظر آتا اور محیط، محیط محسوس ہوتا) مگر جب خود عکوس کو جلوہ گاہ اور نمائش گاہ حالتِ محسوسہ فرض کیا تو یوں کہو حالتِ اصلی پر آ کر قصہ الٹ گیا (اور آئینہ کی طرح اب یہاں بھی وہی ہوگا کہ محیط محیط محسوس ہو اور محیط محیط نظر آئے)۔

الحاصل یہ شبہ نہ ہو کہ وجود اگر کسی نمائش گاہ میں نمایاں ہو تو لازم یوں تھا کہ وجود محیط اور مصدر وجود (جو وجود کا موصوفِ اصلی ہے) محیط نظر آئے، پھر انطباقِ مثالِ آفتاب و آئینہ کی کیا صورت ہوگی۔ اور قالبِ علم بھی ایک نمائش گاہ ہے مگر وہاں جو حقیقت واقعہ ہے وہ نظر آتی ہے یعنی موصوفِ محیط اور وصفِ محیط۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر چیز کا انعکاس ہمیشہ یکساں نہیں ہوتا سب کو آئینہ و آفتاب پر قیاس نہ کیا جائے۔ مثالِ آفتاب و آئینہ میں خاص بات یہ دکھانا تھی کہ نمائش گاہ کے محدود ہونے سے جلوہ گر کا محدود ہونا لازم نہیں آتا۔ ﴿

اگرچہ یہ عدم انطباق ہمارے مطلب کے حق میں قادح نہیں، بلکہ اور بھی مفید ہے۔ اور کیوں نہ ہو؟ معبود اگر کیفیت (یعنی شان) اصلی پر جلوہ افروز ہو تو عبادتِ جسمانی ٹھکانے سر لگ جانے میں کوئی دشواری بھی نہ ہوگی۔

مگر چونکہ نمائش گاہ وجود کو وجود کے ساتھ ایسی نسبت ہوگی جیسی آئینہ کو آفتاب کے ساتھ، تو جیسے آئینہ میں بھی آفتاب کا نور اسی طرح محیط معلوم ہوتا ہے جیسے یوں (یعنی بغیر توسطِ آئینہ) معلوم ہوتا ہے۔ ایسے ہی اُس نمائش گاہ میں بھی وجود مذکور جمالِ خداوندی کو اسی طرح محیط معلوم ہوگا جس طرح یوں (یعنی اُس نمائش گاہ کے بغیر) معلوم ہوتا ہوگا۔ اس لئے اتنا لکھنا ضروری پڑا تا کہ صحتِ قاعدہ میں کچھ شک نہ رہے۔ مگر جب یہ مرحلہ طے ہو چکا تو آگے سنئے۔

صفتِ عارضہ کیساتھ معروض کی زیادہ مناسبت و مشابہت کا نتیجہ
اگر کوئی معروض صفتِ عارضہ کے ساتھ زیادہ مناسبت و مشابہت رکھتا ہے تو
جیسے وہ صفتِ عارضہ اپنے موصوفِ حقیقی یعنی ملزوم ذاتی کے حق میں نمائش تھی (کہ اُس
صفتِ حقیقیہ میں ذاتِ حقیقی کا جمال جلوہ فرما ہوتا تھا) یہ معروض اُس صفتِ عارضہ کی
نمائش گاہ بن جاتا ہے۔ دیکھ لیجئے آئینہ، بایں وجہ کہ جسم ہے معروضِ نور ہوتا ہے۔

نور ایک جسم ہے کیونکہ قابلِ ابعاد ہے

کیونکہ نورِ شمس و قمر وغیرہ قابلِ ابعاد ہے کہ اُس میں طول، عرض، عمق کا احساس
ہوتا ہے اور جسم کی تعریف یہ ہے کہ وہ قابلِ ابعاد ملاش ہو۔ اس لئے اس کو جسم کہنا درست
ہے۔ ﴿ ہے۔ اسی وجہ سے اس بُعدِ مجرد میں یعنی اس فضاء اور خلاء اور امتداد میں جو
زمین و آسمان کے بیچ میں نظر آتا ہے اور جس میں تمام عالم کے اجسام سمائے ہوئے
معلوم ہوتے ہیں نور سایا ہوا ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے وقتِ انعکاس، آئینہ میں نور
اُسی امتداد اور بُعد اور خلا کے ساتھ نظر آتا ہے۔ ﴿ یہ نور کی جسمیت کی دوسری شہادت
ہے۔ پہلی شہادت تو یہ تھی کہ بُعدِ مجرد میں دیگر اجسام کی طرح نور بھی سایا ہوا ہوتا ہے۔ دوسری یہ
ہے کہ آئینہ میں جب اس کا انعکاس ہوتا ہے تو مطابق اصل ہوتا ہے یعنی ہم کو اپنی نگاہ سے جس
قدر بُعد مثلاً قمر کا محسوس ہوتا ہے اتنا ہی بُعد قمر کا آئینہ کی سطح سے دکھائی دیتا ہے۔ ﴿ مگر چونکہ بہ
نسبت اور اجسام کے آئینہ کو نور کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے تو آئینہ نمائش گاہِ نور
مذکور ہو جاتا ہے۔ اور اس وجہ سے بہ قدر تقابلِ نور کی شکلیں اُس میں منعکس ہو جاتی
ہیں۔ ﴿ آئینہ کو نور کے ساتھ خاص مناسبت کو واضح کرتے ہیں تاکہ اس کے نمائش گاہِ نور بننے
اور بقدر تقابلِ انعکاس کی اصل وجہ سامنے آجائے کہ وہ وجہ اگر کہیں اور پائی جائے تو اس سے جو
نتیجہ پیدا ہونا لازم ہے اُس پر بھی یہی حکم یعنی نمائش گاہِ مقابل بننے کا صادق آجائے۔ ﴿

مطلب یہ ہے کہ جیسے نورِ مذکور سید راہِ نگاہ نہیں ہوتا، ایسے ہی آئینہ سید راہِ نگاہ

نہیں ہوتا۔ اس لئے جیسے بوجہ حلول اجسام، نور میں طرح طرح کی صورتیں اجسام کی صورتوں کے مطابق منقش ہو جاتی ہیں۔

﴿جب کہ نور اجسام پر محیط ہو جاتا ہے تو اجسام اُس کے اندر اس طرح سمائے ہوئے ہوتے ہیں جس طرح ایک سانچے میں ڈھلی ہوئی صورتیں جن کے نقوش اُس نور کے سانچے میں بنے ہوئے ہیں۔ ”نور کی شکلوں“ سے جو مذکور ہوئی ہیں۔ یہی نقوش مراد لے رہے ہیں۔﴾

اسی پر وجود کو قیاس کر لیجئے۔ یعنی جیسے آئینہ اور نور میں تناسب ہے، ایسے ہی اگر وجود اور کسی اور چیز میں تناسب ہوگا تو یہی نمائش اور انعکاش ماننا پڑے گا۔

﴿جب کہ تجلی اور عکس کے کسی نمائش گاہ میں تجلی ہونے کے امکان اور کسی شے کے نمائش گاہ بننے کی ضروری شرائط اور انعکاس کے وقوع پر جو شبہات و خلجان واقع ہوتے تھے اُن کے ازالہ سے فراغت پائی تو اب اُس نمائش گاہ وجود کی طرف عنان توجہ منعطف فرماتے ہیں جو اس پورے بیان کے ساتھ مرکوز خاطر رہی یعنی ”بعد مجرد“۔ اب اس سلسلہ میں مذکورہ بالا شرائط انعکاس کے پیش نظر یہ بتانا ضروری ہے کہ جو نسبت آئینہ اور نور میں ہے وہی نسبت وجود اور بعد مجرد میں ہے۔ اس سلسلہ میں چھ نسبتوں کا بیان فرمائیں گے جس سے یہ بات عیاں ہو جائے گی کہ وجود کی نمائش گاہ بننے کے لئے بعد مجرد ہی صالح تھا اور کوئی چیز ایسی استعداد کی حامل نہ تھی۔ اس لئے یہ دولت اسی کے حصہ میں آئی اور معرفت ذات کے لئے وہی واسطہ قرار پائی۔ ورنہ مال للتراب و رب الا رباب کے ماتحت عشاق جمال محبوب کو اس کی ایک جھلک بھی نصیب نہ ہوتی۔﴾



وجود کیساتھ بُعد مجرد کی مناسبات کا بیان

سو غور سے دیکھا تو جو نسبت آئینہ اور نور میں ہے وہی نسبت بُعد مذکور
(یعنی بُعد مجرد) اور وجود میں موجود ہے۔

پہلی مناسبت

اول تو جیسے وجود اپنے تحقق میں موجودات کا محتاج نہیں، بلکہ موجودات اپنے
تحقق میں وجود کے محتاج ہیں۔ ایسے ہی اس عالم ابعاد میں (یعنی عالم اجسام میں)
بُعد مجرد اپنے تحقق میں کسی جسم یعنی قابل ابعاد (یعنی طول اور عرض و عمق) کا محتاج
نہیں۔ بلکہ تمام اجسام اپنے تحقق میں بُعد مجرد کے محتاج ہیں۔

دوسری مناسبت

دوسری۔ وجود اگر غیر محدود ہے تو بُعد مجرد بھی محدود نہیں۔

وجود کے غیر متناہی ہونے کی دلیل

وجہ یہ ہے کہ ہر مقید کو ایک مطلق چاہئے اور ظاہر ہے کہ مطلق بہ نسبت مقید
وسیع اور فراخ ہوتا ہے۔ سو وجود اگر مقید ہو تو اس کے اوپر کوئی مطلق چاہئے جو بہ
نسبت وجود زیادہ وسیع ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ وجود سے عام اور وسیع کوئی مفہوم نہیں۔
اس لئے وجود کسی طرح مقید نہیں ہو سکتا بلکہ بجمیع الوجوہ مطلق ہے۔ وجود منبسط کی
تعریف ہے ہوشیء قائم بذاتہ مقوم لغیرہ۔ یعنی جس کا قیام ذاتی ہے اور دوسروں کا قیام اس
کے فیضان سے ہے۔ (شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ)

یعنی جیسے اور مطلق کسی کی نسبت مطلق اور کسی کی نسبت مقید ہوتے ہیں۔ جیسے ”انسان“ بہ نسبت اپنے افراد زید، عمر وغیرہ مطلق ہے، مگر بہ نسبت مفہوم حیوان مقید ہے اور حیوان بہ نسبت اپنی انواع انسان، فرس، حمار وغیرہ مطلق ہے مگر بہ نسبت جسم نامی مقید۔ وجود میں یہ بات نہیں وہ مطلق ہی مطلق ہے۔ مقید ہونے کی کوئی وجہ اُس میں نہیں۔ مگر جب وجود بکلیت الوجوہ مطلق ہو اور کسی وجہ سے مقید نہ ہو، تو بکلیت الوجوہ وجود کو غیر محدود اور غیر متناہی کہنا پڑے گا۔ کیونکہ محدود ہونے کے لئے بالبدلتہ انتہا اور احاطہ کی حاجت ہے اور ظاہر ہے کہ اس کو قید کہتے ہیں۔ جس کے باعث مقید کو مقید کہتے ہیں۔

بُعدِ مجرد کے غیر متناہی ہونے کی دلیل

مگر جب وجود موافق تقریر ہذا غیر محدود ہے، ایسا ہی بُعدِ مجرد بھی باعتبار بُعد اور امتداد غیر محدود اور غیر متناہی ہے۔ چنانچہ عقل سلیم بالبدلتہ اس پر شاہد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں تک بُعد مذکور کو تصور کیجئے اُس سے آگے بھی تصور اس کا پتہ دیتا ہے، بہ خلاف اجسام کے اُن میں یہ بات نہیں۔ کتنا ہی بڑا تصور کیجئے، مگر جب تصور اجسام کا ہوتا ہے۔ کسی حد کے اندر ہی ہوتا ہے۔ علاوہ بریں اگر بُعد کو محدود کہئے تو اُس کے لئے کوئی اور بُعد ماننا پڑے گا چنانچہ عنقریب یہ عقدہ ان شاء اللہ تعالیٰ گھلا چاہتا ہے (جو پانچویں مناسبت کے ضمن میں مذکور ہوگا)۔

تیسری مناسبت

تیسری۔ جیسے وجود اپنے تحقق میں مادہ کا محتاج نہیں۔ بلکہ مادہ سے منزہ ہے۔ ایسے ہی عالم ابعاد میں بُعدِ مجرد بھی اپنے تحقق میں مادہ کا محتاج نہیں، بلکہ مادہ سے منزہ ہے۔

چوتھی مناسبت

چوتھی۔ وجود اپنے حال میں دائم قائم ہے کسی طرح کسی قسم کی حرکت اُس میں متصور نہیں۔ ورنہ جیسے مکان و کیف و کم وغیرہا حرکت مکانی وغیرہا میں پہلے سے بھی

اور حالت حرکت میں بھی اور بعد حرکت بھی متحرک کو محیط ہوتے ہیں۔ حرکت مکانی یہ ہے کہ حرکت کرنے والا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جائے۔ اس صورت میں اب اس کو دوسرا حیز محیط ہوگا۔ علیٰ ہذا نشست و برخاست کی کیفیت بھی بدلے گی وغیر ذلک۔ پہلے بھی کسی حیز اور ہیئت وغیرہ کے احاطہ میں تھا اور دوران حرکت و بعد حرکت بھی دوسرے حیز و ہیئت وغیرہ کے احاطہ میں رہے گا۔ وجود کے لئے بھی کوئی محیط ہوتا تو یہ اُس کی لاتناہی اور اطلاق علی الاطلاق جو اُپر ثابت ہو چکی ہے۔ حرف غلط کی طرح ہرگز قابل تسلیم نہ ہوتی۔

یعنی احاطہ میں جو چیز محاط ہو جاتی ہے وہ متناہی ہوتی ہے۔ غیر متناہی ثابت ہو جانے

کے بعد احاطہ میں آنے کا سوال بھی نہیں رہتا اور نہ اجتماع نقیضین تسلیم کرنا پڑے گا۔

علاوہ بریں ہر حرکت کے لئے ایک مقصود چاہئے۔ مگر یہ وہاں ہوتا ہے جہاں کسی کمال کا انتظار ہو، اور وہ کمال بالفعل نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ وجود خود منبع جمیع کمالات ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر کمال، حدوث و بقا میں وجود صاحب کمال کا محتاج ہے۔ اگر وجود منبع و مصدر کمالات نہ ہوتا تو پھر یہ احتیاج غلط ہوتی۔ بے وجود بھی حدوث و بقائے کمالات ممکن ہوتا۔ چنانچہ بدیہی یہ ہے۔ یعنی اس بات کا ناممکن ہونا بدیہی ہے کہ ابھی حضرت زید پیدا نہیں ہوئے مگر اُن کا کمال جمال اور کمالات علمی و عملی وغیرہ ان کے معرض وجود میں آنے سے پہلے ہی جلوہ فرما ہو جائیں۔

مگر جیسے وجود تک حرکت کو رسائی نہیں، ایسے ہی عالم ابعاد (یعنی عالم اجسام) میں بعد مجرد تک حرکت کو رسائی نہیں۔ اگر اس پر کوئی حرکت عارض ہوتی تو حرکت مکانی ہی عارض ہوتی۔ مگر بالبدلتہ اس حرکت سے یہ بعد مجرد منزہ ہے۔ ورنہ بعد کے لئے کوئی اور بعد چاہئے جو حرکت مکانی متصور ہو۔

پانچویں مناسبت

پانچویں۔ وجود خرق و التیام سے (یعنی پھٹنے اور جڑنے سے) بچا ہوا ہے۔ ورنہ اس کے اُپر کوئی ایسا مفہوم واسع جائے جس کے اعتبار سے خرق و التیام ممکن ہو۔

۔ ﴿اکثر وجوه میں جہاں بھی لفظ مفہوم استعمال کیا گیا ہے اُس سے مراد اُس کا مصداق فی الخارج ہے۔ جس کی تعریف ہم لکھ چکے ہیں یعنی قائم بداتہ مقوم لغیرہ۔ اسی کو وجود بہ معنی ما بہ الموجودیہ بھی کہتے ہیں۔..... فائدہ۔ لفظ وجود بہ معنی مصدری یعنی موجودیت بھی استعمال کیا گیا ہے۔ یہ ایک مفہوم انتزاعی ہے جو کہ معقولات ثانویہ میں سے ہے، اس کا ظرف عروض صرف ذہن ہوتا ہے، یا عقل۔ اس میں یہ صلاحیت کہاں کہ اس کو وجود حقیقی کے مقام پر تصور کر کے اُس کے ظل کا جو بُعد مجرد سے لگایا جائے۔ ﴿یعنی جیسے خرق والتیام اجسام کے یہ معنی ہیں کہ اجسام کے ٹکڑوں کے درمیان بُعد مجرد کا کوئی ٹکڑا آ گیا تو اُس کا نام خرق و اختراق ہے، نہیں (یعنی وہ ٹکڑے باہم مل جائیں اور بُعد مجرد کا ٹکڑا الگ نہ محسوس ہو) تو التیام۔ اور ظاہر ہے کہ بُعد مجرد تمام اجسام کو محیط اور شامل ہے۔ ایسے ہی وجود قابل خرق والتیام ہو تو اُس کے لئے کوئی مفہوم محیط اور شامل چاہئے۔ ﴿یعنی وجود کے نوٹ کر الگ الگ ہونے والے ٹکڑوں کو محیط ہو اور اُن کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ ﴿اور ظاہر ہے کہ وجود سے اُوپر کوئی مفہوم عام نہیں جو اُس کو محیط ہو۔ چنانچہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

بُعد مجرد خرق والتیام سے پاک ہے

مگر جیسے وجود خرق والتیام کی آلائش سے پاک ہے، ایسے ہی بُعد مجرد و بھی خرق والتیام سے منزہ ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ ﴿جو دلیل وجود کے خرق والتیام کے استحالہ کی ہے یعنی اگر اس میں خرق والتیام مانا جائے تو وجود سے اُوپر اور کوئی مفہوم محیط اور شامل ماننا پڑے گا اور اس سے اُوپر اور کوئی وسیع مفہوم نہیں ہے۔ اسی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ ”عنقریب یہ عقدہ کھلا چاہتا ہے۔“ ﴿

چھٹی مناسبت

چھٹی۔ وجود معروض خصوصیات جملہ موجودات ہے۔ ﴿یعنی جملہ موجودات زمین، آسمان، جمادات، نباتات، حیوانات وغیرہ کی اشکال و صور وجود کو عارض ہو رہی ہیں۔ اور وجود اُن کا معروض ہے۔ جس طرح موم کو مختلف سانچوں میں بھر کر درخت، ہاتھی، گھوڑا، تیل،

انسان وغیرہ کی صورتیاں بنائی جائیں تو کہا جائے گا کہ یہ سب صورتیں موم کو عارض ہو رہی ہیں اور موم ان کا معروض ہے۔ ﴿ اور کیوں نہ ہو (وجود کو اگر معروض نہ مانو تو عدم کو ماننا پڑے گا اور) عدم معروض خصوصیات موجودات نہیں ہو سکتا۔

(کیونکہ عدم نقیض وجود ہے اور اجتماع نقیضین محال ہے)۔ اور خود خصوصیات مذکورہ کو معروض وجود کہئے (کہ مثلاً یوں کہا جائے کہ شکل و جمال انسانی کو وجود عارض ہو گیا) تو قبل وجود تحقق موجودات لازم آئے۔ کیونکہ وجود معروض قبل عوارض ضروری ہے۔ ﴿ پہلے انسان وجود میں آتا ہے۔ پھر جمال و کمال اس میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ ابھی پیدا نہ ہوا ہو مگر خوب صورتی اور کمالات پہلے ہی آجائیں۔ ان خصوصیات سے پہلے وجود کا ہونا ضروری ہے جو ان کا معروض ہو۔ ﴿

اور موجودات اور وجود میں لزوم ماننے (کہ موجودات کو وجود اور وجود کو موجودات لازم ہوں) تو پھر اس حدوث و عدم موجودات کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ وجود ازلی و ابدی ہے۔ ﴿ تو اس لزوم کی وجہ سے موجودات کو بھی ازلی و ابدی ہونا چاہئے۔ اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے بلکہ کہا جائے کہ موجودات کو لزوم وجود کے باوجود عدم عارض ہو جاتا ہے سابق بھی اور لاحق بھی تو اس کا نتیجہ بیان فرماتے ہیں۔ ﴿ ورنہ عروض عدم لازم آئے، اور ایک ضد کا اتصاف دوسری ضد کے ساتھ تسلیم کرنا پڑے۔ ﴿ کہ لزوم کی وجہ سے موجودات اور وجود کے ہوتے ہوئے عدم بھی عارض ہو جائے تو یوں کہئے کہ وجود عدم کے ساتھ متصف ہو گیا۔ حالانکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ بوجہ ضدین ہونے کے کبھی جمع نہیں ہو سکتے۔ ﴿

اور ظاہر ہے کہ یہ بات اس سے بھی بڑھ کر محال ہے کہ دونوں ضدین کسی ایک موصوف میں مجتمع ہو جائیں۔ کیونکہ وہاں تو بجز اجتماع اور کچھ نہیں، اور یہاں علاقہ، اتصاف بھی باہد گر ہوگا (کہ عدم وجود کا وصف بنے اور وجود عدم کا) غرض جب فقط اجتماع محال ہے تو تعلق باہمی کے ساتھ (یعنی صفت موصوف بن کر) اجتماع بدرجہ اولیٰ محال ہوگا۔

(حاصل کلام) بالجملہ ”وجودات“ اور ان تمام ”خصوصیات“ میں جن کے

وسیلہ سے موجودات باہم متمیز ہیں (یعنی اشکال و صور جن کی وجہ سے ہر ایک کی پہچان ہوتی ہے) یہی علاقہ ہے کہ وہ خصوصیتیں عارض ہیں اور وجود معروض۔

خصوصیت متمیزہ حقیقتِ شے ہوتی ہے

اور ظاہر ہے کہ خصوصیت متمیزہ ہی حقیقتِ شے ہوا کرتی ہے، اس لئے یوں کہنا پڑے گا کہ تمام حقائق موجودات وجود پر عارض ہیں اور وجود ان کے حق میں معروض۔ اگرچہ باعتبار ظاہر قصہ برعکس ہے (کہ خصوصیت متمیزہ کو وجود عارض دکھائی دیتا ہے) چنانچہ اس بناء پر کلام گزشتہ میں وجود کو عارض موجودات قرار دیا ہے۔

مگر یہی علاقہ (جو خصوصیات اجسام اور وجود میں مذکور ہوا) بعینہ خصوصیات اجسام اور بُعد مجرد میں ہے۔ بُعد مجرد بھی معروض اشکال اجسام ہوتا ہے، جو بہ حیثیت جسمیت حقیقتِ اجسام ہیں۔ اگرچہ قصہ برعکس ہے، چنانچہ ظاہر ہے۔ یعنی جو بات بظاہر معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اشکال کو بُعد مجرد عارض ہو رہا ہے مگر حقیقت اس کے برعکس ہے۔ یہی بات وجود میں تھی جو ابھی مذکور ہوئی۔

حاصلِ مناسبات ششگانہ کہ بعد مجرد کو نمائش گاہِ وجود بننا چاہئے

وجود کے ساتھ بُعد مجرد کی چھ (۶) مناسبتوں کا بیان ختم ہوا۔ ان میں پہلی اور دوسری اور چوتھی اور پانچویں مناسبتیں تقریرِ مجمل میں بھی بیان ہو چکی ہیں۔ مگر یہاں اس خصوصیت کی وجہ سے جو شروع میں لکھی جا چکی ہے۔ بالاستقلال ان کا اندراج کیا گیا مع فوائد زائدہ ہے۔ اس سے فراغت کے بعد اب اصل مقصد کے موقوف علیہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ بُعد مجرد کو نمائش گاہِ وجود ہونا چاہئے۔ جب ان جہات ستہ اور وجوہ ششگانہ میں وجود اور بُعد مجرد باہم متناسب اور مشابہ یکدگر ہوئے تو جیسے بوجہ تناسب آئینہ و نور، و بُعد مجرد و آئینہ جو بظاہر معروض بُعد مجرد اور حقیقت میں عارض بُعد مجرد دہے، مظہر نور و بُعد مجرد ہو جاتا ہے۔ یعنی جیسے آئینہ اور نور اور اس بُعد مجرد میں مناسبت باہمی کی وجہ سے جو آئینہ میں نظر آتا ہے اور وہ آئینہ بظاہر بُعد مجرد کا معروض محسوس ہوتا ہے یعنی یوں نظر آتا ہے کہ بُعد مجرد

آئینہ کو عارض ہو رہا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہوتی ہے کہ آئینہ بعد مجرد کو عارض ہوتا ہے۔ مناسبتِ مذکورہ کی بناء پر یہ آئینہ نور اور بعد مجرد کا مظہر بن جاتا ہے۔ ﴿

ایسے ہی بوجہ تناسبِ مذکور لازم یوں ہے کہ بعد مجرّد جو بظاہر معروض وجود اور حقیقت میں عارض وجود ہے، مظہر وجود بنے۔ وہاں (آئینہ میں) اگر اس کی ضرورت ہے کہ نمائشِ انطباع و انعکاس کے لئے نور بھی ہو، اور ادھر بوجہ قلععی وغیرہ، پشتِ آئینہ سے متصل، ”ظلمت“ ہو ”جو صفائے آئینہ سے مخالف بالذات ہے“، نگاہ کو بوجہ رکاوٹ پلٹنے کا موقع ملے اور صورتِ انعکاس پیدا ہو۔ تو یہاں، ”نور وجود“ کے بعد کسی اور نور کی تو ضرورت نہیں، البتہ سامانِ ظلمت چاہئے۔

سو یہاں بجائے ظلمتِ مذکورہ ”عدم“ ﴿ جو کہ تمام ممکنات موجودہ کو ایسی طرح لازم ذات رہتا ہے کہ اس سے دست گاری کبھی نصیب نہیں ہو سکتی۔ ﴿ کو شرطِ انعکاس ٹھہرا لیجئے۔

عدم کے سامانِ ظلمت بننے اور نور وجود کے نظر نہ آنے کی وجہ

اور ظاہر ہے کہ ظلمتِ عدم سے بڑھ کر کوئی ظلمت نہیں۔ ﴿ نظر آنے اور مشاہدے کا تعلق ظہور وجود ہی سے ہوتا ہے۔ عدم نہ ہونے کو کہتے ہیں اس لئے اس کے نظر آنے اور مشاہدے کے قابل ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا۔ البتہ اُس کے آثار نظر آتے اور مشاہدہ ہوتے ہیں، جن کے ضمن میں عدم کے ثبوت کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی لئے ان آثار کو مرتبہ وجود میں رکھ کر ان کو وجودی اسماء سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جیسے عدم النور کے اثر کو ظلمت یا تاریکی کہتے ہیں۔ یا بصر کے عدم کا نام باعتبار اس کے اثر کے علمی ہے اور عدم سمع کو صم کہتے ہیں جو وجودی نام ہیں۔ اسی سے اندازہ کر لیا جائے کہ جب اعدام اضافیہ کا ثبوت اُن کے اثرات سے ملتا ہے اور یہ اعدام جزئیہ ہیں جو موجودات جزئیہ کے متقابل ہیں تو قدرتا عدم مطلق کا اثر بھی عدم مطلق کے ثبوت کا ذریعہ ہونا چاہئے اور وہ عدم مطلق وجودِ مطلق کا متقابل ہونا چاہئے کیونکہ قدرتی بات ہے کہ مقید کے لیے مطلق ضروری ہوتا ہے۔ اگر نہ ہو ذات مقیدہ کے لئے وجود مطلق ضروری ہے تو اعدام جزئیہ اضافیہ کے لئے عدم مطلق ہونا ضروری ہے اور وجود ہو یا عدم ان کا ثبوت آنکھ سے متعلق نہیں بلکہ

عقل و ادراک سے ہے۔ ۱۲۔ حضرت مولانا محمد طیب مدظلہ العالی الغرض عدم کے ثبوت کا تعلق قوتِ مندرکہ سے ہے، بصارتِ چشم سے نہیں ہے۔ یعنی بصیرت سے ہے۔ خواہ اعدامِ اضافیہ ہوں، جن کو مقیدہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ جن کی مثال ہم ابھی لکھ چکے ہیں۔ یا عدمِ مطلق ہو۔ جو وجودِ مطلق کا مقابل ہے۔ چونکہ ہر مطلق کے ضمن میں مقید پایا جاتا ہے اس لئے عدمِ مطلق کا ادراک اعدامِ مقیدہ سے بصیرتِ عقل ہی کر سکتی ہے اور اعدامِ مقیدہ چونکہ وجودِ محدود کے مقابل ہوتے ہیں اس اُن کے ایسے آثار ہوتے ہیں مثل ظلمت وغیرہ جو کہ نظر آسکتے ہیں، لیکن جو عدمِ وجودِ مطلق کے مقابل ہوگا جو کہ لامحدود ہے اس لئے اس کا اثر تو خارج میں اعدامِ مقیدہ سے الگ ہو کر پایا جانا ممکن ہی نہیں۔ الحاصل اس کا اثر اگرچہ مرتبہ وجود میں نہیں آسکتا۔ مگر مرتبہ ثبوت میں اس کا ادراک عقل کرتی ہے۔ اس لئے اس کا مشاہدہ بصیرت سے ہوگا، بصارت سے نہیں۔ لہذا یہ عدمِ بصیرت کے لئے ایسا سامان بن سکتا ہے جو بصیرت کو لوٹا دینے والا ہو۔ جس طرح آئینہ کے پشت کی ظلمت اور تاریکی بصارتِ چشم کو اصل شے مرئی کی طرف لوٹا دیتی ہے۔ جیسے نور وجود سے بڑھ کر کوئی نور نہیں۔ کیونکہ نور کا کام ظہور (خود ظاہر ہونا) و اظہار (یعنی دیگر اشیاء کو ظاہر کرنا) ہے۔ اور ظلمت کا کام خفا (چھپنا) و اخفا (چھپانا) ہے۔ سو دیکھ لیجئے عدم سے زیادہ کوئی خفی نہیں۔ اور چونکہ وجود اُس کے مقابل میں ہے تو اُس سے بڑھ کر کوئی ظاہر نہ ہوگا۔ اور ہو تو کیونکر ہو۔ (ہر) ظاہر کے ظہور کے لئے وجودِ شرط ہے۔

تفاوتِ مراتبِ ظہور حسب تفاوتِ مراتبِ نور ہیں

نیز وجود کے نظر نہ آنے کی وجہ

مگر جیسے بوجہ تفاوتِ مراتبِ نور مراتبِ ظہور بھی متفاوت ہوتے ہیں۔ ایسے ہی بوجہ تفاوتِ مراتبِ وجودِ ظہور میں بھی فرق ہوتا ہے۔ جیسے نور بوجہ کمالِ ظہور مخفی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نورِ شمس و قمر وغیرہ زمین و آسمان کے بیچ پھیلا ہوا ہوتا ہے اور پھر نظر نہیں آتا۔ اور سوا اُن کے وہ اشیاء جو بوسیلاً انوارِ مذکورہ ظاہر ہوتی ہیں بقدر تفاوتِ انوارِ شمس و قمرِ ظہور میں بھی متفاوت ہوتی ہیں (نورِ شمس میں زیادہ ظاہر ہوتی ہیں اور نور

قمر میں اس سے کم) ایسے ہی وجود بوجہ کمالِ ظہور باوجود یکہ تمام کائنات میں پھیلا ہوا ہے خود نظر نہیں آتا اور وہ اشیاء جو بوسیلاً عرض وجود موجود ہوتی ہیں۔ یعنی وہ اشیاء جو اس سبب سے موجود ہوتی ہیں کہ اُن کو وجود عارض ہوا یعنی باعتبار ظاہر نظریوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ معروض ہیں اور وجود عارض۔ اگرچہ بہ نظر غائر قصہ برعکس ہوتا ہے۔ بقدر تفاوتِ مراتب وجودات ظہور میں متفاوت ہوتی ہیں۔ (آگے تفاوتِ مراتب کی تشریح فرماتے ہیں) مطلب یہ ہے کہ جیسے اصل میں نور تو آفتاب کا ہوتا ہے اور قمر کو اب واسطہ ہوتے ہیں اور اس لئے فرقِ قابلیت و مقدار و سائٹ مذکورہ نور میں کمی بیشی پیدا ہو جاتی ہے۔

﴿ فرقِ قابلیت کہ بعض اشیاء ایسی ہیں کہ اُن میں نورانیت کو قبول کرنے کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے جیسے آئینہ اور بعض میں کم جیسے عام پتھر۔ مقدار و سائٹ کا فرق یہ ہے جو کہ نور قمر و نور کوکب میں عیاں ہے کہ آفتاب کے نور کا ایک واسطہ قمر ہے اور ایک واسطہ کوکب ہیں۔ ان کے نور میں جو کمی بیشی ہوتی ہے تنویر اشیاء میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ کمی بیشی کے اسباب کچھ بھی ہوں، خود کوکب کے جسم کا صغر ہو، یا زمین سے بہت زیادہ دُوری۔ نتیجتاً بہر حال کمی بیشی ہوتی ہے۔﴾

ایسے ہی وجود تو اصل میں خدا کا ہے۔ اور علل و اسباب فقط و سائٹ ہیں۔ ﴿ مثلاً باپ کا وجود بیٹے کے وجود کے لئے علت ہے، قوت نامیہ ارض نباتات کے لئے علت ہے۔ دانہ یعنی تخم سبب ہے جس پر علتِ فاعلی موثر ہوتی ہے۔ یہ سب و سائٹ ہیں اظہارِ اصل وجود کے لئے﴾ اُن کی قابلیت اور مقدار کے موافق اُن میں وجود آتا ہے اور اس لئے معلومات کے وجود میں فرق پیدا ہو جاتا ہے۔

﴿ آمدیم بر سر مطلب۔ اس سے پہلے یہ فرما چکے ہیں کہ بعد مجرد میں وجود منبسط جلوہ فرما ہے اور انعکاس بصیرت کے لئے مثل آئینہ سامانِ ظلمت ضروری ہے اور وجود کے لئے سامانِ ظلمت صرف عدم ہی ہو سکتا ہے۔ اس کے اثبات کے لئے انوار وجود اور اُس کے مراتب سے بحث کی گئی۔ اب اصل مقصد یعنی عدم کے سامانِ ظلمت ہونے پر گفتگو فرماتے ہیں۔﴾

بالجملہ جیسے بہ مقابلہ انوار ظاہرہ (یعنی انوارِ شمس و قمر وغیرہ جو حاسہ بصر سے نظر آتے ہیں) یہ ظلمت ہے۔ جس کو اندھیرا کہتے ہیں، ایسے ہی بہ مقابلہ وجود (جس کو نور

بوجہ غایت لطافت، حاسہ بصر محسوس نہیں کر سکتا) عدم ہے۔ انعکاس نورِ شمس و قمر وغیرہ اور انعکاس نورِ نگاہ کے لئے جیسے ظلمتِ ظاہرہ شرط ہے، انعکاسِ نورِ دیدہ بصیرت اور انعکاسِ نور و وجود کے لئے ظلمتِ عدم شرط ہے۔

اور چونکہ بُعدِ مجرّد منجملہ موجوداتِ خاصہ یعنی منجملہ موجوداتِ مقیدہ ہے۔ جس طرح انوارِ ظاہری شمس و قمر ظلمت کے احاطوں میں آ کر یعنی مختلف احاطوں سے محدود ہو کر ہزاروں اشکال میں جلوہ گر ہوتے ہیں، کہیں روشندان کی صورت میں، کہیں صحن کی دیواروں سے محدود ہو کر مربع، مستطیل، مثلث وغیرہ اشکال ہوتی ہیں۔ کہیں درختوں کے زیر سایہ ڈھوپ چھاؤں کی ولفریب صورتیں ہوتی ہیں۔ یہ سب صورتیں شمس و قمر کے انوارِ مطلقہ کے افراد ہیں جن کو ”انوارِ مقیدہ“ بھی کہہ سکتے ہیں اور ان مختلف اشکال کو ”اشکالِ مقیدہ“ اسی طرح حقائقِ ثابتہ کے ساتھ جب انضمام و وجود ہوتا ہے تو وہ مختلف اشکال و صور کے ساتھ جو حسب تقاضائے حقیقت ثابتہ ہوتی ہیں موجود ہوجاتی ہیں۔ یہ جملہ وجوداتِ مقیدہ اُس وجودِ مطلق کے افراد ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ سب موجودات ان وجوداتِ مقیدہ کے موصوفات ہیں۔ اس لئے ان کو ”موجوداتِ خاصہ“ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہر فرد اپنی خصوصیاتِ ممتازہ سے دوسرے فرد سے ممتاز ہے اور ”موجوداتِ مقیدہ“ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ظاہرِ نظر میں وجودِ مقید کی معروض محسوس ہوتی ہیں۔ اب یہ سمجھئے کہ سوائے واجبِ تعالیٰ شلنہ کے جس قدر موجودات ہیں خواہ متناہی ہوں یا غیر متناہی سب موجوداتِ مقیدہ ہیں۔ اس معنی سے کہ اُن کو وجودِ مقید بمعنی مذکور ہے جیسا کہ ابھی گذرا کہ حقائقِ ثابتہ کے ساتھ جب انضمام و وجود ہوتا ہے تو وہ مختلف اشکال و صور کے ساتھ ہوتا ہے جو حسب تقاضائے حقیقت ثابتہ ہوتی ہیں پس یہاں موجودِ مقید ہوتا ہے۔ وجودِ مقید نہیں ہوتا۔ لیکن مقید موجود کی وجہ سے اس وجود کو بھی مقید کہہ دیا جاتا ہے۔ (۱۲) عارض ہو رہا ہے، اس معنی سے نہیں کہ وہ معروضات و وجود خود مقید ہیں۔ (اگرچہ ان میں بہت سی حقائق بھی وجود کے منضم ہونے سے موجود ہو گئیں وہ بھی مقیدات ہیں۔ مگر سب ایسی نہیں ہیں۔) یہ بُعدِ مجرد بھی دوسری موجودات کی طرح اسی معنی سے ”موجودِ مقید“ ہے کہ اس کو وجودِ مقید عارض ہے اس کا ایک تقید تو یہی ہے کہ دو مخلوقوں سے پہلے نہ تھا اب ہو گیا اور ممکن ہے کہ آئندہ رہے تو وجودِ مقید محسوس ہو اور عدموں کے درمیان۔ اور اس لحاظ سے بھی کہ جو وجود اس بعد کو دیا گیا ہے وہ غیر ہے اس وجود کا جو اور موجودات

کو دیا گیا تو حد و ثاب و بقاء وجود مقید ہو گیا کو اُس کا یہ موجود (خلاء) غیر متناہی ہو۔ (۱۲)۔ حضرت مولانا محمد طیب مدظلہ (رحمہ اللہ) ہوا، اس معنی سے نہیں کہ اس کا معروض یعنی بُعد مجرد خود مقید ہے۔ یہ تشبیہ اس لئے کر دی گئی کہ اس سے پہلے بُعد مجرد کا غیر متناہی ہونا اور محیط جملہ اجسام ہونا ثابت کیا گیا ہے اور اب یہ فرما رہے ہیں کہ مجملہ موجودات مقیدہ ہے یہ بات بجا بہت مذکورہ کے بالکل مخالف معلوم ہوتی ہے۔ اس تقریر کے بعد یہ شبہ مندرج ہو جائے گا اور اگلی بات بھی سمجھ میں آجائے گی۔

توجہت آمد وجود کے سوا عدم کا اُس کے متصل ہونا ضرور ہے۔

مقصد یہ ہے کہ جس طرح تمام موجودات کے دو رخ ہیں۔ ایک وجود کی طرف ہوتا ہے، اور ایک عدم کی طرف جو کہ اُن سے متصل ہوتا ہے۔ اسی طرح بُعد مجرد کے بھی دو رخ ہیں۔ ایک وجود کی طرف اور ایک عدم کی طرف۔ اس لئے اُس کے ساتھ بھی عدم کو متصل ہونا ضروری ہے۔ اور عدم کوئی مکانی چیز نہیں کہ یہ تصور کیا جائے کہ وہ اُس کے ساتھ اس طرح متصل ہو۔ جیسے سائے جو آثار عدم میں سے ہیں دھوپ کی اشکال سے ایک مکان مخصوص میں متصل ہوتے ہیں کہ پھر یہ کلام بُعد مجرد کی لامحدودیت کے خلاف معلوم ہونے لگے۔ بلکہ یہ اتصال ایسا ہے جیسا کہ ہمارے وجودات کے ساتھ ہے فنا کا قصہ ساتھ لگا رہتا ہے (یعنی امکان فنا)۔

جو یہاں آیا ہے جانا اس کو ہوگا ایک دن

اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ سایہ کی طرح عدم کی کھنچی تلوار کسی مخصوص چیز میں ہم کو محسوس بھی ہوتی رہے۔ اسی طرح مفہوم عقلی کے طور پر بُعد مجرد کے ساتھ عدم کو متصل سمجھ لیا جائے جس کا احساس بصیرت سے متعلق ہوگا بصارت سے نہیں کہ تا کہ خصوصیت میترہ پیدا ہو۔ یعنی وہ خصوصیت جو ایک فرد کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ وجود مقید سے پیدا ہوتی ہے اور وجود مقید بغیر اتصال عدم ظاہر نہیں ہو سکتا۔ عدم کو متصل نہ مانے تو وجود، وجود مطلق ہوگا اور موجودات، موجودات خاصہ نہ ہوں گے جس کا انجام کہاں تک پہنچے گا۔ فرماتے ہیں۔ پھر وہ موجودات الخ ورنہ پھر وہ موجودات خاصہ نہ ہوں گے بلکہ وجود مطلق یعنی خدا ہوں گے۔

بُعد مجرد میں انعکاس وجود ضروری ہے

اس صورت میں بُعد مجرد مذکور اگر مظہر موجود ہے اور اُس کے ساتھ ذات بابرکات خداوندی جو حسب بیان سابق وسط وجود میں ایسی طرح جلوہ افروز ہے جیسے

وسطِ کُرۃِ شعاعی میں آفتابِ رونقِ افروز ہے، اُس بُعدِ مجرد میں منعکس ہو جائے تو استحالہ تو کیا لازم آئے، بحکمِ عقلِ سلیم اُس کو ”ضروری سمجھنا“ ضروری ہے۔

﴿ نور آفتاب جو ذاتِ آفتاب کو لازم ہے اُس سے شعاعیں نکل کر تمام اطراف و جوانب میں لاکھوں میل تک پھیلی ہوئی بہ شکلِ کرہ تمام کائناتِ شمسی کو اپنی لپیٹ میں لے کر روشن کر رہی ہیں۔ اس مجموعہ کو ”کُرۃِ شعاعی“ سے تعبیر کیا ہے، جس کے وسط میں ذاتِ شمس جلوہ فرما ہے۔ اسی طرح انوار وجود کا اس غیر متناہی بُعدِ مجرد میں منبسط ہونا اور ذاتِ اقدس جلِ شہدہ کا اُن کے وسط میں جلوہ افروز ہونا مستبعد تو کیا ہوتا، ضروریات میں سے ہے۔﴾

ذاتِ اقدس کے مقید فی الجہت ہونے کے شبہ کا رد

اگر استحالہ کہئے تو اس سے زیادہ اور کیا کہئے کہ تجلیاتِ ذاتیہ خداوندی کو مقید فی الجہت کہنا پڑے گا۔ مگر یہ بات باریک ذہن والے تو کیا تسلیم کرتے، ظاہر میں آدمی بھی اس کو تسلیم نہیں کر سکتے۔ ہاں جلوہ آفتاب کو اگر آئینہ میں مقید کہئے تو کیوں نہیں؟..... مگر کون نہیں جانتا کہ آئینہ فقط ایک منظر اور نمائش گاہ ہے، محلِ قید نہیں۔ ورنہ آئینہ اس کو تا ہی عرض و طول اور کمی و ضخامت پر بھی آفتاب سی کلاں مقدار کو اپنی آغوش میں لے سکے تو تمہیں کہو کتنا بڑا محال ماننا پڑے گا۔ اور جب یہ بات باوجود یکہ محال ہے، قابلِ تسلیم ٹھہری تو تجلیاتِ ذاتیہ خداوندی کا مقید فی الجہت ہو جانا (یا محتاط طور پر یہ کہنا کہ تجلیاتِ ذاتیہ کا کسی جہت میں جلوہ فرما ہونا) بھی دُور از عقل نہیں ہو سکتا۔

حاصلِ کلام

بالجملہ بُعدِ مجرد اگر منظرِ تجلیاتِ ذاتیہ خداوندی اور نمائش گاہِ تجلیاتِ مذکورہ ہو تو سراپا مطابق بر عقل ہے، اور ہرگز کوئی محال لازم نہیں آتا۔ بلکہ یوں نہ ہو تو محال لازم آتا ہے۔

بُعدِ مجرد کا منظرِ تجلیاتِ ذاتیہ نہ ہونا عقلاً مستبعد ہے

یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ آفتاب و قمر و کواکب بلکہ جملہ اجسام میں تو مادہ جلوہ

افروزی ہو اور خداوندِ عالم میں جس کے نور وجود سے تمام عالم کا ظہور ہے مادّہ جلوه افروزی نہ ہو۔ ﴿استبعاد عقلی کے بیان کے بعد اب اُس دعوے کے اثبات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو ”حاصل کلام“ کے ضمن میں مذکور ہوا ہے کہ بعد مجرد اگر مظہر تجلیاتِ خداوندی نہ ہو تو محال لازم آتا ہے۔ دورانِ کلام میں اس حقیقت پر تسمیہ کریں گے کہ گزشتہ مضامین میں موجودات کو کہیں معروض وجود فرمایا گیا ہے اور کہیں معروض نور۔ یہ باعتبار احساس ظاہری کہا گیا ہے، اور حقیقت واقعہ اس کے برعکس ہے۔ یعنی جملہ موجودات وجود کو عارض ہیں، یعنی وجود در حقیقت معروض جملہ اشیاء ہے۔ یہ مضمون مناسبات شش گانہ مذکورہ بالا کی چھٹی مناسبت میں بھی گذر چکا ہے۔ ﴿

بعد مجرد کا مظہر تجلیاتِ ذاتیہ نہ ہونا مستلزم محال ہے

ادھر جو نسبت آئینہ کو بعد مجرد کے ساتھ ہے، وقتِ نمائش وہی نسبت نور کے ساتھ ہونی چاہئے۔ کیونکہ نور مذکور اور بعد مجرد باہم مخلوط ہوتے ہیں (یہی حال بعد مجرد اور اجسام کا ہے) اگر بعد مجرد عارضِ اجسام (محسوس) ہوتا ہے تو نور بھی عارضِ اجسام (محسوس) ہوگا۔ وہ (بعد مجرد) اگر معروضِ اجسام ہوتا ہے (جیسے نظر غائر کہتی ہے) تو نور بھی ”بہ شہادت عقل سلیم“ معروضِ اشکال محسوسہ ہوتا ہے۔ ﴿ آئینہ میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وقتِ نمائش ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بعد مجرد اور نور آئینہ کو عارض ہیں اور آئینہ اُن کا معروض ہے۔ لیکن حقیقت اُس کے برعکس ہوتی ہے یعنی آئینہ بعد مجرد اور نور کو عارض ہوتا ہے اور بعد مجرد نور معروض ہوتے ہیں۔ یہ ایک نظیر ہے بعد مجرد نور (جن کو آئینہ کی جگہ تصور کر لیا جائے) اور اجسام کے تعلق کی۔ کہ بظاہر بعد مجرد اور نور عارضِ اجسام محسوس ہوتے ہیں لیکن حقیقتاً اجسام سے عارض ہوتے ہیں بعد مجرد کو اور نور کو بھی کہ یہ دونوں ملے جلے اور باہم مخلوط ہیں۔ آگے ”شہادت عقل سلیم“ کی وضاحت فرماتے ہیں۔ ﴿ کیونکہ یہ تو ضروری ہے کہ باطن نور میں بوجہ احاطہ نور، شکل اجسام منتقش ہو (یعنی نور میں سمائی ہوئی ہو۔ گویا جملہ اجسام دریائے نور میں غرق ہیں) اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وقتِ احساس وہ شکل نورانی یعنی نقشِ باطن نور ہی محسوس ہوتی ہے۔ ﴿ کیونکہ نور ایک جسم لطیف ہے جس سے نگاہ پار ہو کر اُس کی

نورانی سطح پر رکتی ہے جو اجسام کثیفہ کے گردن بنی ہوئی ہوتی ہے اس لئے وقتِ احساس نگاہ کے سامنے آؤں نور ہی آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دیکھنے کے لئے نور شرط ہے۔

نور معروض اشکال محسوسہ ہے

مگر یہ ہے تو پھر خواہ مخواہ یہ اقرار کرنا پڑے گا کہ نور مذکور معروض اشکال محسوسہ ہے۔ گو معروض اشکال حقیقیہ جو اشکال حقیقیہ ہیں وہ خود نورانی نہیں ہیں مگر ان کے مطابق ان پر ایک نور کی سطح محسوس ہوتی ہے اس سطح کا اتصاق اشکال حقیقیہ کی سطح سے اس طرح ہو رہا ہے جیسے پیمانہ اور قالب کی اندرونی سطح کے ساتھ اس جسم کی سطح کا ہوتا ہے جو اس میں داخل کیا گیا ہو۔ تو اگرچہ پیش نظر ایک لطیف اور نورانی خول ہوتا ہے۔ لیکن فی الحقیقت جو معروض اجسام ہے وہ بعد مجرد ہی ہوتا ہے۔ رات میں جب بالکل ظلمت اور تاریکی چھائی ہوئی ہوگی اس وقت نور کے معروض ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں، ظاہر ہے کہ معروض بعد مجرد ہی ہوتا ہے۔ وہ روشنی میں بدل نہیں جاتا۔ جو اشکال نور کے لئے بہ منزلہ پیمانہ و قالب ہیں وہ بعد مجرد ہی ہو۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی ہے تو اب سنئے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ آئینہ تو بوجہ صفائی اپنے (بظاہر محسوس ہونے والے) عارض، یا (باعتبار حقیقت) یوں کہئے اپنے معروض یعنی نور کا مظہر اور نمائش گاہ بن سکے اور خود جو صفائی میں آئینہ سے کہیں بڑھ کر ہے مظہر نور و وجود نہ بن سکے۔ حالانکہ وجود بھی اس کے حق میں عارض یا معروض ہے۔

علت تامہ کیساتھ بہ صورت عدم موانع معلوم کا ہونا ضروری ہے پھر جب فاعل یعنی مادہ جلوہ افروزی موجود اور قابل یعنی بعد مجرد مصفا مقابل میں، اور بیچ میں کوئی حجاب نہ ہو تو یوں کہو کہ علت تامہ انعکاس موجود ہے۔ اس پر بھی انعکاس نہ ہو تو یوں کہو علت تامہ کو (یعنی علت تامہ کے لئے) معلول ہونا ضروری نہیں۔ اور یہ ہے تو پھر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا تعالیٰ جو تنہا اپنی ذات سے جامع الصفات علت تامہ مخلوقات ہے اس کی علت بھی مقتضی معلولیت نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس کی تاثیر بھی بیکار ہو، اور اس سے نہ کوئی چیز خواہ مخواہ پیدا ہو سکے اور نہ کوئی کام اس

سے خواہ مخواہ بن پڑے۔ اگر کوئی کام ہو گیا یا کوئی کام بن پڑا تو اتفاقاً ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ بات نقص ہے اور ذات باری تعالیٰ شلنہ کے حق میں نقص محالات میں سے ہے۔ یہ ہے دلیل اُس دعوے کی جو کیا گیا تھا کہ ”یوں نہ ہو تو محال لازم آتا ہے“۔ اب ایک احتمال عقلی کے جواب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ علتِ تامہ کے لئے معلول اس وقت ضروری ہے جب کوئی مانع نہ ہو۔ اور تقابل نہ ہونا بھی ایک مانع ہے۔ جیسے آفتاب کے تنویر ارض کے لئے علتِ تامہ ہونے کے باوجود زمین کا جو حصہ اس کے مقابل نہیں ہوتا وہ روشن بھی نہیں ہوتا تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ وجود اور بعدِ مجرد میں تقابل تام بھی موجود ہے۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔

وجود اور بعدِ مجرد میں تقابل ضروری ہے

باقی تقابلِ بعدِ مجرد میں اگر تاثر ہو تو اس کو کیا کیجئے گا کہ اگر تقابل نہ ہوگا، یا بیچ میں حجاب ہوگا تو پھر بعدِ مجرد موجود ہی کیونکر ہوگا (کیونکہ یہ بھی منجملہ موجودات خاصہ ایک موجودِ مقید ہے، جیسا کہ مذکور ہو چکا) تو وہ وجود کے محاذی تو بن چکا ورنہ موجود ہی کیسے ہوتا؟) یعنی جیسے عرضِ نورِ آفتاب کے لئے یہ ضرور ہے کہ اُس میں اور اُس کے معروض میں باہم تقابل ہو اور بیچ میں کوئی حجاب نہ ہو، ایسے ہی موجودات اور وجود میں بھی معروض کے لئے تقابل اور عدم حجاب ضروری ہے۔ اس سے فارغ ہو کر اب پھر بالا جمالِ بعدِ مجرد میں انعکاسِ وجود اور اُس کے نتیجہ میں بصیرت کی ذاتِ حق تک رسائی کے بیان کا اعادہ فرماتے ہیں۔ تاکہ خلاصہ کلام محقق ہو کر مستحضر ہو جائے۔

پھر آئینہ کی پشت پر اگر قلعی ہے اور اُس کی ظلمت مانعِ نفوذِ نگاہ ہے، اور اس لئے خواہ مخواہ انعکاسِ نظر ضروری ہے۔ تو یہاں بھی ظلمتِ عدم موجود ہے، جس کی ظلمت سے بڑھ کر کوئی ظلمت نہیں۔ القصہ یہاں بھی تمام سامانِ انعکاس موجود ہے۔ پھر انعکاس نہ ہونے کے کیا معنی؟ اب بطور دفعِ دخل مقدر اس اشتباہ پر کلام کرتے ہیں کہ کوئی یہ خیال کرے کہ اس نظریہ کی رُو سے توبت بھی تجلی گاؤر بانی بن سکتے ہیں، وہ بھی اسی بعدِ مجرد میں موجود ہیں بذریعہ انعکاسِ بصیرت یہاں بھی وہی معرفت حاصل ہو سکتی ہے جو کعبہ

میں ہوگی۔ پھر کعبہ کی کیا تخصیص رہی۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ (ہاں بوجہ فقدان وجوہ مذکورہ جن سے تناسب حاصل ہوتا بتوں میں اُلٹا تضاد ہے۔

وہ بعدِ مجرد کی طرح محتاج الیہ تو کیا ہوتے۔ خود ان کا جسم مکان کا محتاج ہے۔ ان میں لامحدودیت کا فقدان بھی ظاہر، ماڈے کی احتیاج بھی کھلی ہوئی بات ہے کسی قسم کی حرکت کے عدم امکان کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ خرق والتیام کے امکان پر بھی کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ معروض خصوصیات جملہ موجودات کیا ہوتے خود ہی بعدِ مجرد کو عارض ہیں۔ جس سے بجائے اُمیدِ انعکاس یقینِ عدم امکانِ انعکاس ہے اور اس لئے بالیقین یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ تجلی گاہِ ربانی نہیں ہو سکتے۔ پھر قبلہ عبادت ہو سکیں تو کیونکر ہو سکیں۔

رہی معبودیتِ اصنام اُس کی نفی کی کچھ حاجت نہیں خود آشکارا ہے۔ کہ پھر کی بے جان مورتیں ہیں جو انسانوں ہی کی گھڑی ہوئی ہیں۔

ہتے سے گفت روزے با برہمن خدائے من توئی اے بندہ من

مرا بر صورتِ خود آفریدی مگر گاہے بسوئے خود ندیدی

آگے بتوں کی معبودیت کی نفی اُن ادلہ کے نچ پر کرتے ہیں جن سے استقبال کعبہ کے ثبوت میں کام لیا ہے۔ جس سے مقصد یہ ہے کہ ہمارے دلائل مذکورہ سابق میں سے کسی بھی دلیل سے تم بُت پرستی کے اثبات کا کام نہیں لے سکتے۔ اس کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ پنڈت دیانند نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ جو دلائل تم کعبہ کی جانب سجدہ کرنے کے حق میں دو گے اُن ہی کو ہم بُت پرستی کے حق میں پھیر دیں گے۔ یہ واضح کرنا ہے کہ ہمارے دلائل سے تم اثبات تو کیا کرو گے۔ ہر ایک اصول سے اُس کی نفی ہی نکلتی رہے گی۔ مگر اس سے قبل اجمال کے ساتھ معبودیت کے مدارِ علیہا کا اظہار فرمائیں گے جس کے بعد بُت پرستی کی نامعقولیت پر مزید دلائل کی ضرورت ہی نہیں رہتی، اس پر مفصل کلام آئندہ مذکور ہوگا۔

معبودیت کیلئے معبود میں کن صفات کا ہونا ضروری ہے

علاوہ بریں مدارِ معبودیت (دو میں سے ایک صفت پر ہے) یا محبوبیتِ اصلی

حقیقی پر ہے، یا حکومتِ اولیٰ ذاتی پر۔ اور اوراقِ آئندہ میں ان شاء اللہ تعالیٰ تحقیق

مرتبہ محبوبیت و حکومت میں یہ واضح ہو جائے گا کہ بتوں کو اس بے شعوری اور پستی مرتبہ پر جس پر اُن کا من جملہ جمادات ہونا شاہد ہے، یہ لیاقت کہاں۔ انسان اور ملائکہ (دیوتاؤں) میں باوجود ظہور کمالات یہ لیاقت نہیں۔

یہ دونوں باتیں (یعنی محبوبیتِ اصلی اور حکومتِ ذاتی) خدا کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اوروں کو نصیب نہیں ہو سکتیں۔ (اب اصل بحث پر متوجہ ہوتے ہیں)۔

جسم مظہر جمال خداوندی نہیں ہو سکتا

بالجملہ معبودیت بتاں تو کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ اگر ممکن ہوتا تو اُن کا مظہر جمال خداوندی ہونا ممکن ہوتا۔ (مگر یہ بھی ممکن نہیں) اور مظاہر معبودیت کے قابل نہیں ہوتے۔ درحقیقت دینِ ہنود کی بنیاد ہی مظاہر پرستی پر ہے۔ مگر وہ بوجہ فقدانِ وجوہ مناسبت (جن کی تفصیل گذر چکی ہے) ممتنع ہو گیا۔ فقدانِ وجوہ مناسبت جو بچوں سے متعلق تھی اُس کی تفصیل ایک نوٹ میں چند سطر قبل مذکور ہوئی اُن ہی کو ہر جسم کثیف کے حق میں، وہ خواہ بُت ہو یا اور کچھ کافی خیال کر لیا جائے۔ اور اگر بالفرض والتقدر اصنامِ مشرکین کو مظہر جمالِ خداوندی کہیں گے تو بایں لحاظ کہیں گے کہ وہ منجملہ موجوداتِ مقیدہ ہیں اور ہر مقیدہ میں مطلق کا ہونا ضرور ہے۔ چنانچہ اُوپر معروض ہو چکا۔ مگر (حسب ذیل وجوہ سے اُن کی معبودیت کا خیال باطل ہے)۔

اول تو یہ امر تمام اجسام بلکہ تمام مخلوقات میں مشترک۔ اصنام ہی کی کیا خصوصیت ہے جو انہیں کو معبود بنائیے (جبکہ ہر موجود مظہر وجود ہوتا ہے)۔

دوسرے بوجوہ مذکورہ بعد مجرد کو موجودِ مطلق کے ساتھ اس قسم کا قرب معلوم ہوتا ہے جیسا سطح کو جسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جسم کی تعریف یہ ہے کہ وہ طول و عرض و عمق رکھتا ہو۔ اور سطح میں صرف طول و عرض ہوتا ہے۔ یعنی جسم کا صرف بالائی حصہ جو ہم کو نظر آتا ہے جسم کو جملہ اطراف سے سطح اپنے گھیرے میں لئے ہوئے ہوتی ہے، اگرچہ وہ وجود میں آتی ہے جسم ہی سے۔ اب ”خط“ پر غور کیجئے۔ خط نام ہے سطح کی ایک طرف کا۔ سطح کو جملہ اطراف سے خطوط اپنے

گھیرے میں لئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اگر چہ وہ وجود میں آتے ہیں سطح ہی سے۔ اب آپ پر یہ بات واضح ہوگی کہ جسم اور خط کے بیچ میں سطح کا مرتبہ ہے۔ ﴿

یعنی جیسے جسم اور خط کے بیچ میں سطح ہوتی ہے، ایسا ہی اجسام اور وجودِ مطلق کے بیچ میں بُعدِ مجرد ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جیسے وجودِ خط بے سطح ممکن نہیں، ایسے ہی وجودِ جسم بے بُعد ممکن نہیں۔ مگر یہ ہے تو جیسے ظہورِ جسم، بطورِ انعکاس و تصویر، خط میں ممکن نہیں۔ ایسے ہی ظہورِ جمالِ خدا بطورِ انعکاس و تصویرِ جسم میں ممکن نہیں۔

اس لئے یہ بھی احتمال نہیں ہو سکتا کہ کوئی نادان اہلِ اسلام کے مقابلہ میں اصنام کو تصویرِ خدا ہی بتانے لگے۔ اس لئے اس کی بھی ضرورت نہیں کہ یوں کہیں کہ تصویرِ خدا کہنے کے لئے اول تو اس کو کیا کیجئے کہ پرستشِ اصنام میں خدا کی صورت کا لحاظ نہیں ﴿ یعنی کوئی بُت پرست بُت کو خدا کی صورت قرار دے کر اُس کی پوجا نہیں کرتا، بلکہ غیر خدا کی صورتیں قرار دیتے ہوئے کہ یہ فلاں دیوتا کا بُت یعنی تصویر ہے اور یہ فلاں دیوی کی صورتی ہے، پوجا کرتے ہیں۔ ﴿ بلکہ غیر خدا ہی کی صورتیں اُن صورتوں کو سمجھتے ہیں۔

(۲) دوسرے تصویر کشی کو اصل صورت کا معلوم ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی صورتِ خدا کے لئے ہو بھی تو اُس کا علم مفقود۔ بالخصوص صورت تراشنے والوں کی نسبت تو یہ گمان ہو بھی نہیں سکتا۔ (۳) تیسرے اس صورت میں (کہ بتوں کو مظہرِ جمالِ خداوندی سمجھ کر معبودیت کا اہل سمجھیں) اُس صورت کا جہت میں مقید ہونا ضرور ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات معبودیت پر زیبا نہیں۔ ہاں بُعدِ مجرد کو بطورِ انعکاس مظہرِ جمالِ خداوندی کہئے تو یہ خرابی لازم نہیں آتی۔ چنانچہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

(۴) چوتھے عکس کی صورت میں تو بایں وجہ کہ انعکاسِ علم ہوتا ہے، انعکاس

معلوم نہیں ہوتا۔ ﴿ یعنی انعکاسِ سامانِ علم یعنی قوتِ باصرہ ہوتا ہے۔ پھر بصیرت یہاں سے اصل ذات تک پہنچتی ہے جو ”معلوم“ ہے۔ یہ مشاہدہ اصل ذات کا ہوتا ہے۔ یہاں ”معلوم“ منعکس نہیں ہوتا۔ یہ بحث اس سے پہلے گذر چکی ہے۔ زیرِ عنوان ”مظاہر کی نمائش گاہ سے استفادہ

کیونکر ہوتا ہے، مطالعہ کر لیا جائے۔ یہاں اس کا خلاصہ لکھ دیا گیا۔ اصل شے ہی پر نظر پڑتی ہے، اور اس لئے معبود وہ اصل جمالِ خداوندی ہی رہتا ہے۔

اور تصویرِ خداوندی اگر بالفرض والتقدیر بفرض محال بنانی ممکن بھی ہو، اور فرض کیجئے کہ تصویر مطابق اصل بھی بنا لیں، تب بھی وہ صورت بوجہ حدوث و مخلوقیت اس قابل نہ ہوگی کہ اس کو قبلہ عبادت بنا لیں۔ خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وہ بنی آدم ہی کی بنائی ہوئی ہے۔ اگر بالفرض اپنی کوئی صورت خدا خود بنائے تو گو وہ بھی بوجہ مذکور لائق معبودیت نہ ہو۔ مگر ہماری بنائی ہوئی سے تو اس بات میں افضل اور اعلیٰ ہوگی۔

مطلق اور مقید اوصاف ہوا کرتے ہیں موصوفات نہیں ہوتے

اب یہ شبہ باقی رہا کہ اگر بوجہ مذکور منظرِ جمالِ خداوندی نہیں ہو سکتا تو پھر اُس کا موجود مقید ہونا بھی بظاہر صحیح نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مقید کو منظرِ مطلق ہونا لازم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق اور مقید اوصاف ہوا کرتے ہیں موصوفات نہیں ہوا کرتے۔ اور موصوفات کو اگر مطلق اور مقید کہتے ہیں تو باعتبار اوصاف ہی کہتے ہیں باعتبار ذات نہیں کہتے۔ جیسا کہ مضمون گذشتہ میں ہم نے بعد مجرد کو باوجود اُس کے مطلق ہونے کے موجودات مقیدہ میں سے شمار کیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ باعتبار اپنی ذات کے مطلق ہے۔ مگر باعتبار عروض وجود موجود مقید ہے۔ اس وصف یعنی معروض وجود مقید ہونے سے اُس کا اطلاق ذاتی ختم نہیں ہو گیا۔ وہ علی حالہ ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ تقید بہ معنی تقطیع (جدا کر دینا) حقیقت میں ایک شکل اور خصوصیتِ متمیزہ ہوتی ہے۔ (یعنی افرادِ نوع سے ممتاز کر دینے والی خصوصیت) اور یہ بھی واجب التسلیم ہے کہ وہ تقییدات اور جن کے ساتھ وہ تقییدات متصل ہیں باہم عارض و معروض ہیں۔ ایک کو دوسرے سے علاقہ ذاتی نہیں جو جدائی ممکن نہ ہو۔

مثلاً ایک سطح ہے جس میں سے ایک شکل مثلث کاٹ کر جدا کر لی گئی اور دوسری شکل مربع اور تیسری شکل منحنی۔ ان میں سے ہر شکل دوسری سے ممتاز ہے۔ اور سطح جس کے ساتھ یہ

اشکال یا تقییدات لگی ہیں معروض ہے۔ اور یہ اشکال یا تقییدات مثلث، مربع وغیرہ عارض۔ ان میں سے کسی شکل کو سطح کے ساتھ ذاتی علاقہ نہیں۔ صفات ذاتیہ کبھی منفک اور جُدا نہیں ہوا کرتیں۔ اگر ذاتی علاقہ مانا جائے۔ مثلاً سطح کے ساتھ مثلث کا ذاتی علاقہ مانا جائے تو اگر اس سطح میں مثلاً مدور یا مربع یا مخمس قطع کیا جائے تو لازم آئے گا کہ وہ مدور ہونے کے ساتھ مثلث بھی ہو یا مربع یا مخمس ہونے کے باوجود مثلث بھی ہو اور یہ اجتماع ضدین ہوگا جو محالات میں سے ہے۔ ﴿

ورنہ ایک مطلق کے لئے غیر متناہی لوازم ذات ہوں۔ (جیسی مثال مذکورہ بالا میں غیر متناہی اشکال کو سطح کے ساتھ لازم ماننا پڑے گا۔) یا غیر متناہی ملزومات ذاتی۔ کیونکہ یہ تقییدات اُن مطلقوں ہی کے ساتھ متصل ہوتی ہیں۔ سو وہ مطلق تقییدات کے حق میں ملزوم ذاتی یا لازم ذات ہوں تو بے شک یہی صورت پیش آئے گی جو معروض ہوئی۔ ﴿ اگر مثال مذکورہ بالا کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ اشکال ہندی مدور، مثلث، مربع، مخمس وغیرہ بے شمار تقطیعات معروض ہیں جن کو سطح عارض ہو رہی ہے۔ اس عارض کے بے شمار معروضات ہوں گے۔ (یعنی تقطیعات مذکورہ) اگر اس تعلق کو ملزوم ذاتی کا تعلق مانا جائے تو یہ لازم آئے گا کہ ایک لازم کے غیر متناہی ملزومات ذاتی ہوں۔ اس میں جو بابت ہے آگے اُس کو بیان فرماتے ہیں۔ ﴿ اور ظاہر ہے کہ یہ بات کسی طرح قابل تسلیم نہیں۔ کیونکہ لازم ذات حقیقت میں ملزوم سے صادر ہوتا ہے۔ سو شے واحد مصدر اشیاء کثیرہ ہو تو اُس کی وحدت اہل عقل کے نزدیک بے شک ایک حرف غلط ہے۔ اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ (مقیدات کا تعلق اپنے موصوف کے ساتھ لازم و ملزوم ذاتی کا نہیں بلکہ وہ) باہم عارض و معروض، ممکن الانفصال ہیں۔ ﴿ خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی موصوف بالوجود کو ”موجود مقید“ باعتبار اس کے وصف ”وجود مقید“ کے کہتے ہیں جو اُس موصوف کو ”عارض“ ہے ”لازم“ ذاتی نہیں۔ ورنہ وہ اس سے کبھی جدا نہ ہو سکتا۔ اگر یہ کہو کہ وجود مطلق معروض ہے اور تقییدات (یعنی وہ صورتیں جو حقائق اشیاء کے مناسب ہیں) اُس کو عارض ہیں تو پھر بھی یہ تعلق ملزوم ذاتی کا نہیں ہوگا کہ وہ صورتیں اپنے موصوف یعنی وجود سے (جس کو ان تقییدات یعنی

صورتوں کی وجہ سے اب وجود مقید کہا جائے گا) کبھی جدا نہیں ہو سکیں۔ بہر صورت اگر یہ تعلق لزوم ذاتی کا ہوتا تو یہ اعتراض درست ہوتا کہ اگر جسم مظہر جمال خداوندی نہیں ہو سکتا تو اس کا موجود مقید ہونا بھی صحیح نہ رہے گا۔ الغرض ہر موجود مقید کے لئے لازم نہیں کہ وہ مظہر جمال الہی ہو۔ پھر اگر وہ مظہر جمال الہی نہ ہو تو موجود مقید بھی نہ رہے۔ اس میں دھوکا لگنے کی وجہ ”عارض“ اور ”لازم ذاتی“ میں فرق نہ کرنا ہے، اس لئے اس کو واضح فرمادیا ہے کہ لازم ذات وہی صفت ہوتی ہے جس کا مصدر خود لزوم ہی ہو۔ اس لئے وہ ممکن الانفصال نہیں ہوتا۔ اور یہ نظریہ بھی واضح کر دیا کہ شے واحد یعنی واحد بالذات اشیائے کثیرہ کی مصدر نہیں ہوتی۔ آگے فرماتے ہیں۔ ﴿

اور ظاہر ہے کہ عروض اوصاف ہی کا کام ہے۔ اس لئے موجودات مقیدہ میں اگر ہوگا تو ظہور وجود ہوگا، ظہور مصدر الوجود نہ ہوگا۔ اور یہ ایسی صورت ہے کہ صحن خانوں کی دھوپیں جو حقیقت میں انوار مقیدہ ہیں ”مظہر نور آفتاب“ ہیں ”مظہر مصدر الانوار“ یعنی آفتاب نہیں۔ ہاں جیسا کہ دھوپیں بوجہ تقابل مظہر آفتاب ہیں، ایسے ہی سوائے بُعد (یعنی سوائے بُعد مجرد) اور موجودات مقیدہ بھی بوجہ تقابل مذکور مظہر جمال خداوندی ہیں۔

مظہر اور مظہر کا فرق

مگر ”مظہر“ اور ”مظہر“ میں اتنا ہی فرق ہے جتنا دھوپ اور آئینہ میں فرق ہوتا ہے۔ یعنی جیسے آئینہ کو بشرط تقابل یوں کہہ سکتے ہیں کہ آفتاب اُس میں جلوہ افروز ہے اور دھوپ کو یوں نہیں کہہ سکتے کہ اُس میں آفتاب رونق افروز ہے۔ ایسے ہی بُعد مجرد کو بوجہ تقابل یوں کہہ سکتے ہیں کہ جمال جہاں آرائے عالم آفریں اُس میں رونق افروز ہے۔ اور سوا اس کے اور موجودات مقیدہ کو یوں نہیں کہہ سکتے کہ جمال مذکور اُس میں رونق افروز ہے۔

عبادتِ روحانی کے ساتھ عبادتِ جسمانی بھی ہر شخص پر فرض ہے جب یہ مرحلہ طے ہو گیا تو اور سنئے کہ اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ کوئی عبادت کرے یا نہ کرے، ضرورتِ عبادت (اُس کے ذہن میں) ہو کہ نہ ہو بُعد مجرد مظہر جمال خداوندی ہے، اور اس لئے یوں کہہ سکتے ہیں کہ اس ظہور کے باعث

عبادت جسمانی سب کے ذمہ لازم۔ کیونکہ جمالِ خداوندی مقید فی الجہتہ نہ سہی، پر ایسی طرح متعلق بالجہتہ ہے کہ تقابلی جسمانی اور حضورِ جسمانی متصور ہے۔ پھر کیا وجہ کہ رُوح تو مخاطب عبادت ہو اور جسم معطل رہے۔

اس حضورِ جسمانی کا انکشاف دیدہ بصیرت سے متعلق ہے۔ اسی دید بصیرت کو صوفیاء کی اصطلاح میں ”مشاہدہ“ کہا جاتا ہے۔ کسی نے اُس کو مدلل بدلائل عقلیہ نہیں کیا۔ چونکہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ولی عارف ہونے کے ساتھ ”حکمتِ ایمانیاں“ یعنی فلسفہ اسلامی کے بھی بحرِ عالم تھے اس معرفت کو جو کہ عقل کی حد سے بعد کی چیز سمجھی جاتی تھی، حدودِ عقل میں کھینچ لائے۔ اکابر نے اس ”سرِّ دلبراں“ کی طرف اپنے اپنے رنگ میں ”حدیثِ دیگران“ کے انداز میں اشارات کئے ہیں۔ جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

آمد سحر آں دلبرِ خونیں جگراں گفت اے ز تو بر خاطر من بارِ گراں
شرمت بادا کہ من بسویت نگراں باشم تو نہیں چشمِ بسوئے دگراں
بیار بگوار شدم رھگوار بر گل نظرے فگندم از بے خبری
دلدار بطعنہ گفت شرمت بادا ز خسار من این جاست تو در گل نگری
ہاں یہ مشاہدہ بالا صالت دیدہ بصیرت ہی کا حصہ ہے دیدہ بصارتِ محبوب ہے۔ اور ناقص بھی۔
نظرِ در دیدہ ہا ناقص فداست وگر نہ یارما از کس نہاں نیست

تلازم عبادتِ روحانی و عبادتِ جسمانی

اور شروع رسالہ میں یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ عبادتِ روحانی کو عبادتِ جسمانی لازم ہے۔ اور بوجہ ضرورت عبادتِ روحانی، عبادتِ جسمانی فرض ہے۔ اور اس لئے معبود کو تعلق بالجہتہ بطورِ مذکور لازم ہے۔ تاکہ ضرورت عبادت مرتفع ہو۔ بالجملہ دونوں طرف سے تلازم ہے۔ یعنی عبادتِ روحانی کو عبادتِ جسمانی لازم ہے اور عبادتِ جسمانی کو عبادتِ روحانی لازم۔ اسی کو تلازم کہتے ہیں۔ آگے ایک خلجان کی طرف اجمالی اشارہ کرتے ہیں۔ تفصیل کے ساتھ آگے بحث کریں گے۔ خلجان یہ ہے کہ جب ذات کا تقابلی مذکور بالا

بدلائل مذکورہ ہر جگہ اور ہر جہت میں متصور ہے تو پھر کسی خاص جہت کی تخصیص کیوں فرمادی گئی۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ اب تک جو کچھ کہا گیا وہ اینما تولوا فتم وجہ اللہ کا بدلائل عقلیہ اثبات تھا۔ اب فلوں وجہک شطر المسجد الحرام کا مبنی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اتنا فرق ہے کہ بوجہ ضرورت عبادت، تعلق بالجہت کرم اختیاری پڑنی ہے تاکہ تکلیف مالا یطاق لازم نہ آئے۔ چونکہ اس مشاہدہ کے لئے جو دید بصیرت سے متعلق ہے اُس کا نہایت مصفا ہونا شرط ہے۔ اس لئے سب کو اس کا مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق ہے اور عبادت کا لزوم سب پر تھا تو از روئے کرم خاص ایک بزرگ تر مکان کی فضا کو جس میں نمائش گاہ انوار بننے کی صلاحیت ایسی تھی جیسے آئینہ کو بہ مقابلہ شمس ہے اپنا تخت گاہ قرار دے کر اُس کو قبلہ عبادت بنایا اور اس کی جہت کو عبادت کے لئے خاص کر دیا۔ آگے ایک اور اشتباہ کے رد کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں وہ یہ کہ جمال ذات کا ایک جہت سے تعلق بعد مجرد میں انعکاس وجود کے ہوتے ہوئے اگر اختیاری ہے۔ یعنی غیر ضروری تو عبادت کے لئے تخصیص جہت کا یہ مبنی کہ دید بصیرت کی رسائی جمال ذات تک ہو جائے گی ایک ظنی بات ہو کر رہ جاتی ہے اگر ایجابی ہے یعنی ضروری کہ کبھی اُس کے خلاف نہ ہو سکے تو خدا پر کسی بات کا وجوب نہیں مگر تم اس کو تعلق بالجمیہ پر مجبور مانو گے۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔

اور بوجہ مناسبت معروضہ (جس کا بعد مجرد میں ہونا مذکور ہو چکا ہے) تعلق بالجمیہ ایک امر ایجابی ہے اختیاری نہیں۔ کہ بعد مجرد کا موجود ہونا اور اُس میں قابلیت انعکاس وغیرہ مناسبتیں سب اختیار خداوندی سے پیدا ہوئی ہیں۔ اُن کے نتیجہ میں یہ تعلق بالجمیہ ایک امر ایجابی ہوگا جیسا کوئی شخص با اختیار خود دو چیزیں ایک جانب میں اور دو چیزیں دوسری جانب میں رکھے تو ان کا مجموعہ چار ہوگا۔ یہ ایک ایجابی امر ہے۔ اس کو اختیاری نہیں کہہ سکتے اس کے خلاف اُس مجموعہ کا پانچ یا چھ بن جانا عقل جائز نہیں رکھتی جس طرح اس کو جائز نہیں رکھتی کہ حق تعالیٰ شلہ موصوفہ صفات ممکنات ہو جائے۔ اسی طرح تعلق مذکور بھی اختیاری نہیں ہے۔ اور اس سے ذات میں کوئی نقص لازم نہیں آتا کہ ایجاب سے ہماری مراد اضطرار والا لزوم نہیں ہے۔ فرماتے ہیں۔ مگر ایجابی سے ان

ایجاب اور اضطرار کا فرق

مگر ایجابی سے کسی کو وہم اضطرار ہو اضطرار کسی غیر کے دباؤ کا نام ہے۔ وہ غیر تو ”ضار“ ہوتا ہے اور یہ اُس کے مقابلہ میں ”مضطر“ کہلاتا ہے۔ (یعنی اُس پر کسی غیر نے لازم کر دیا جس سے وہ مجبور ہو گیا)۔ اور ”ایجاب“ اُس لزوم کا نام ہے جو خاص بہ مقتضائے ذات ہو بہ مقتضائے غیر نہ ہو۔

حاصلِ کلام

بالجملہ بعد مجرد بطور انعکاس مظہر جمال خداوندی ہے، اور سوا اس کے عالم ابعاد میں اور کوئی چیز مظہر جمال مذکور نہیں۔ اور نہ یہ ممکن کہ وہ مظہر جمال مذکور ہو۔ لیکن سوائے بعد اس عالم ابعاد میں بجز اجسام اور کیا ہے۔ یعنی اس عالم ابعاد میں اور کوئی چیز بجز اجسام موجود ہی کہاں ہے کہ یہ احتمال ہو کہ اگر اجسام مظہریت کے لئے صالح نہیں ہیں تو سوائے بعد وہ چیز صالح بن سکے گی تو جب کہ سوائے بعد اور کوئی چیز ہے ہی نہیں تو بعد ہی میں یہ انعکاس منحصر ہو گیا۔ اس لئے جوں کی نسبت یہ یقین ہے کہ وہ بطور انعکاس مظہر جمال خداوندی نہیں ہو سکتے۔ جوں کے قصہ سے فارغ ہو کر اب یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ بطور انعکاس جو مشاہدہ ہوتا ہے وہ اس شے کا بذاتہ مشاہدہ ہوتا ہے، کسی شیخ یا مثال یا تصویر کا مشاہدہ نہیں ہوتا کہ کوئی یہ شبہ کرنے لگے کہ بصیرت کو جمال ذات کا نہیں بلکہ شیخ یا مثال کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلے کہ ذات حق کے بجائے اُس کی مثال یا تصویر کی عبادت قرار پائے۔ اور جس شرک سے بچتے۔ اب وہ دوسری صورت میں گلے کا ہار بن جائے۔

بعد مجرد میں اہل نظر کو خود ذات و صفات ہی کا دیدار ہوگا

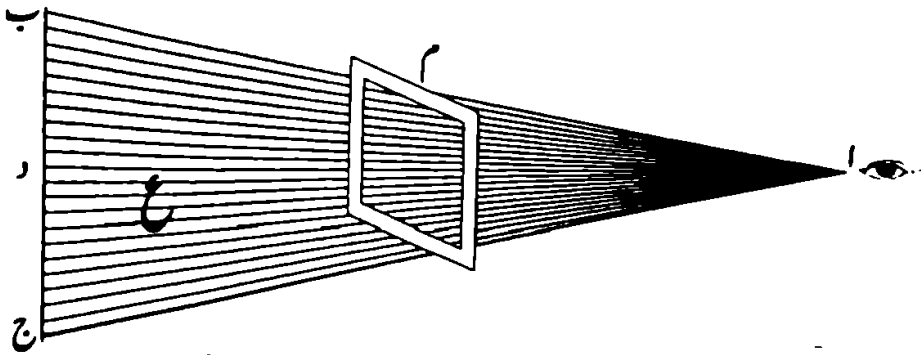
جب یہ گزارش ذہن نشین خاص و عام ہوگئی تو اب اور سنئے:

انعکاس اُلٹنے کو کہتے ہیں۔ سوا انعکاس آئینہ وغیرہ میں اُلٹنے کی یہ صورت ہے کہ

نورِ نظر کو بوجہ ظلمتِ قلعی جب آگے جانے کا راستہ نہیں ملتا تو مثل گیند ٹکر کھا کر جدھر

سے آیا تھا اُدھر کو پلٹتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ جس قدر مخروط نگاہ میں سے آنکھ سے آئینہ تک ہوتا ہے تو وہ بدستورِ حالِ خود رہتا ہے۔ اگر پلٹتا ہے تو اس مخروط کا وہ حصہ پلٹتا ہے جو در صورتِ عدمِ انعکاسِ سطحِ قلعی سے آگے ہوتا ہے۔ مگر وہ پلٹے گا تو اُس کا قاعدہ اُوپر ہو جائے گا۔ اس لئے اُس کی وسعت میں جو آئے گا وہی نظر آنے لگے گا۔

نورِ بصر جب آنکھ کے بل سے لکھا ہے تو جیسے جیسے آگے بڑھتا ہے، پھیلتا ہے اور دُور تک پھیلتا چلا جاتا ہے۔ اس پورے پھیلاؤ کو جس کو ایک نورانی جسم تصور کیجئے ”مخروطِ نگاہ“ فرمایا گیا ہے۔ ایسی شکل کو اصطلاحِ ہندسہ میں شکلِ مخروطِ ملی کہتے ہیں۔ اور اس کے دونوں خطوں کے مقامِ اتصال پر جو زاویہ بنتا ہے وہ زاویہِ مخروطِ کھلتا ہے، اور ان دونوں خطوں کو ساقین اور اس زاویہ کے مقابل تیرے خط کو جس پر ساقین ختمی ہوتی ہیں ”قاعدہ“ کہتے ہیں۔



یہ سطح کا ایک قطعہ ہے۔ اس نقشہ میں اب ج مخروطِ بصر کی سطحی شکل ہے۔ اس کا قاعدہ (د) ہے۔ م ایک شیشہ ہے جس پر قلعی نہیں ہے۔ اس لئے بصر کی نورانی شعاعیں اس سے گذر کر آگے بڑھتی ہیں۔ خط د کو ان کا منحنی مان لیا گیا ہے۔ اس لئے وہ اس مخروط کا قاعدہ ہے۔ ثقبہ عینہ سے آئینہ کی سطح تک کی نورانی شعاعوں کا مخروطِ حصہ ق ہے۔ اور آئینہ سے پار ہو کر قاعدہ مخروط تک کا حصہ ع ہے۔ اب عبارت کا مفہوم سمجھئے۔

جس قدر مخروطِ نگاہ میں سے آنکھ سے آئینہ تک ہوتا ہے۔ یہ حصہ نقشہ میں (ق) کے نشان سے ظاہر کیا گیا ہے، وہ آئینہ پر قلعی کے بعد اپنے حال پر بدستور سابق رہتا ہے مگر وہ حصہ مخروطِ نگاہ کا جو قلعی نہ ہونے کی صورت میں شیشہ کے جسم سے آگے بڑھا تھا، جس کو نقشہ میں (ع) کے نشان سے واضح کیا گیا ہے جس کا قاعدہ (د) ہے، قلعی ہونے کی صورت میں سطحِ مائل سے ٹکرا کر پیچھے کی طرف پلٹے گا۔ مگر وہ پلٹے گا تو اس کا قاعدہ (د) اُوپر ہو جائے گا۔ ظاہر ہے کہ نورِ بصر کا یہ حصہ دوسرے حصہ سے زیادہ پھیلاؤ رکھتا ہے۔ اس لئے اُس کی وسعت اور پھیلاؤ میں جتنی چیزیں

آئیں گی وہ نظر آئیں گی۔ اپنی صورت بھی نظر آئے گی اور مزید ادھر ادھر کی چیزیں بھی دکھائی دیں گی۔ واضح رہے کہ نقشہ میں مخروط (ع) کو مخروط (ق) سے بہت زیادہ طویل دکھانا چاہئے تھا کیونکہ نگاہ کی مسافت بہت طویل ہے۔ اسی کی مناسبت سے اُس کا ”قاعدہ“ بھی طویل ہوگا۔ مگر جگہ کی تنگی کی وجہ سے اتنے ہی پر اکتفاء کر لیا گیا کہ توضیح مقصد کا کام اس سے چل سکتا ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں جو چیز نظر آئے گی وہ بذاتِ خود نظر آئے گی اُس کی شخ یا مثال یا تصویر نہ ہوگی۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے جو وہی فاصلہ معلوم ہوتا ہے جو آئینہ اور اشیاء منعکسہ میں ہوتا ہے۔

زمین وغیرہ پر نگاہ کے منعکس ہونے کی وجہ

اور اس وقت زمین وغیرہ اجسام مکدہ رہ پر نگاہ کا نہ منعکس ہونا اس وجہ سے ہوگا کہ ان میں بوجہ عدم صفائی یعنی بوجہ کھردرا پن نگاہ ایسی طرح رہ جاتی ہے جیسے گیند گارے میں دھنس کر رہ جاتی ہے اور ٹکر نہیں کھاتی۔ غرض جیسے گارے کے اجزاء کے ادھر ادھر ہو جانے سے گیند کا زور تمام ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی نگاہ کھردرے اجسام کے مسامات میں پھیل جاتی ہے۔ نگاہ کا زور تمام ہو جاتا ہے۔

بہر حال صورت انعکاس اگر یہ ہے تو بُعد مجرّ د میں اگر ظہورِ ذات خداوندی ہوگا تو اہل نظر کو خود ذات و صفات ہی کا دیدار ہوگا۔ شخ و مثال منفصل مقابل ذات و صفات نہ ہوگی، جو کسی کو شبہ شرک یا احتمالِ حدود موجب خلجان ہو۔ جو لوگ انعکاس کی اصل معروضہ بالا کو نہیں سمجھتے وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ آئینہ میں اصل صورت کے مقابل جو صورت نظر آرہی ہے وہ ایک شخ یعنی ظل ہے اصل صورت کا، جو اصل صورت کا غیر ہے (اس کی ظلیت سے انکار نہیں ہے لیکن نگاہ جب آئینہ کی سطح سے ٹکرا کر لوٹی ہے تو وہ اصل صورت ہی کو دیکھتی ہے) اور وہ بُعد مجرد میں جو کچھ جمال ذات و صفات کا مشاہدہ کریں گے اُس کو اسی طرح ذات و صفات سے جداگانہ ایک شخ و مثال اور ذات و صفات کا غیر تصور کریں گے اور پھر اس شبہ میں مبتلا ہوں گے کہ یہ سب کچھ حادث ہے اور

ذات و صفات حقیقیہ کا غیر۔ تو اب اس کی عبادت میں اُن کو شرک کا احتمال دامن گیر ہوگا۔

ہاں اتنی بات مسلم کہ مخروط شعاع نگاہ جب کسی چیز کو محیط ہوتا ہے تو باطن مخروط میں اُس چیز کی شکل ایسی طرح منقش ہو جاتی ہے جیسے باطن قالب میں مقلوب کی شکل ہوا کرتی ہے ۛ کہ اصل شے میں جہاں ابھار ہوتا ہے قالب یعنی سانچے میں وہاں گہرائی ہوتی ہے۔ اور گہرائی کے مقابلہ پر ابھار ہوتا ہے۔ یہ مضمون اس عنوان کے ماتحت کہ ”صفات باوجود محاط ہونے کے موصوف کو محیط کیوں نظر آتی ہیں“ گذر چکا ہے دیکھ لیا جائے۔ ۛ اور ظاہر ہے کہ وہ شکل باطن مخروط نگاہ شمع اور مثال اصل ہوتی ہے۔ مگر چونکہ یہ بات ہر دیدار میں ہوتی ہے۔ اور اس کا ہونا مخالف دیدار اصل نہیں سمجھا جاتا۔ اگر دیدار خداوندی میں جو بوسیلہ بُعد مجرّد ہو یہ بات پیش آئے۔ اور دیدار مبصرات میں جو بوسیلہ آئینہ میسر آئے یہ کیفیت پیدا ہو، تو اُس کو دیدار شمع و مثال نہ کہیں گے، دیدار اصل ہی کہیں گے۔

ہاں! اگر مقابل میں کوئی شمع و مثال منطبع ہو، جیسا بظاہر آئینہ وغیرہ مظاہر میں معلوم ہوتا ہے تو البتہ بظاہر تو یہی ہے کہ وہ دیدار شمع و مثال ہو۔ مگر غور کرنے کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی دیدار اصل ہی ہوتا ہے۔ ہاں اس صورت میں انعکاس نگاہ بظاہر نہ ہوگا، انعکاس منظور ہوگا۔ ۛ انعکاس نگاہ کی کیفیت تفصیل کے ساتھ واضح کی جا چکی ہے۔ وہاں یہ سمجھ میں آچکا ہوگا کہ نور بصر جس شے سے بھی متعلق ہوگا وہ نظر آئے گی۔ اگر آنکھوں کے مقابل ہے تو اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں۔ اگر مقابل نہیں، تو اگر ایسا سامان موجود ہے کہ اُس سے نور بصر نکل کھا کر اور گیند کی طرح اچھل کر پیچھے کی طرف کی چیزوں کے مقابل آجائے تو اُن چیزوں کو سامنے والی چیزوں کی طرح دیکھنے لگتا ہے۔ یہ نور بصر تو ناظر ہے اور جو چیزیں نظر آرہی ہیں ان کو منظور کہیں گے۔ اب سوال یہ ہے کہ آئینہ وغیرہ اشیاء میں جو مثال منطبع ہم دیکھتے ہیں وہ کیا ہے؟ اس کے بارے میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ اصل منظور ہی ہے جو ادھر کے بجائے ادھر نظر آتا ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ منظور کا عکس ہے جو آئینہ وغیرہ میں منطبع ہو کر جداگانہ وجود مستقل کی طرح نظر آتا ہے۔ اسی پر آگے منصل کلام کیا جائے گا۔ مقصد کلام یہ ہے کہ اگر ایسی کوئی صورت بُعد مجرد میں پیش آجائے تو

اس کو غیر نہیں سمجھا جائے گا کہ عبادت میں احتمال شرک پیش آجائے۔ یہاں مقصد اس شکل منطبع کی تحقیق نہیں۔ صرف یہ بتانا مد نظر ہے کہ ہمارے نظریہ پر اس کا اثر نہیں پڑتا۔ ﴿ (یعنی وہ شے جس کو آئینہ سے پلٹ کر نگاہ دیکھتی ہے وہ آئینہ میں بھی منعکس ہے)۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر آئینہ وغیرہ مرایا و مناظر کے باطن میں مقابل اصل منظور شیخ اور مثال منطبع ہو، اور اس سبب سے یوں کہیں کہ انعکاس نظر نہیں، بلکہ انعکاس منظور ہے۔ یہی شکل اصل بوجہ انقلاب جہت و رخ پلٹ کر آئینہ میں منطبع ہو گئی ہے (تو اگرچہ بظاہر اس کا ایک تحقق اصل سے جداگانہ نظر آتا ہے) تو اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ شکل باطن آئینہ ایسی طرح پر توہ شکل اصل ہے جیسے حرکت کشتی نشین پر توہ حرکت کشتی۔ ﴿ یعنی ایک حرکت وہ ہے جو کشتی میں بیٹھے ہوئے شخص کی دیکھی جاتی ہے اور دوسری حرکت کشتی کی یہ بظاہر دو حرکتیں محسوس ہوتی ہیں۔ ﴿ یا نورِ زمین جسے دھوپ کہتے ہیں پر توہ نور آفتاب ہوتا ہے۔ یعنی آفتاب میں نور اور کشتی میں حرکت اور پھر ان دونوں، آفتاب و زمین اور کشتی و کشتی نشین کے ساتھ تقابیل اور ارتباط ہو (کہ درمیان میں ابر وغیرہ مانع نہ آجائے۔ جو ارتباط توڑنے والا ہے) تو زمین میں دھوپ اور کشتی نشین میں حرکت ہو، نہیں تو نہیں۔ ایسا ہی شکل آئینہ وغیرہ مظاہر کا حال ہے۔ اصل میں شکل ہو اور اس سے تقابیل اور ارتباط ہو، یعنی حجاب نہ ہو تو آئینہ میں شکل آئے، نہیں تو نہیں۔ غرض (یہ شکل آئینہ) مثل شکل تصویر اپنے وجود میں مستقل نہیں۔

مگر یہ ہے تو جیسے حرکت کشتی نشین وہ حرکت کشتی ہی ہوتی ہے، اور نورِ زمین وہ نور آفتاب ہی ہوتا ہے کوئی جد چیز نہیں ہوتی۔ ﴿ کیونکہ دھوپ نورِ شمس کی شعاعوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں اور شعاعیں نورِ شمس سے متغایر نہیں ہیں۔ ﴿ ایسے ہی شکل آئینہ بھی وہ شکل اصل ہی ہوگی، جد چیز نہ ہوگی۔ گو وقت احساس مثل حرکت کشتی نشین (حرکت کشتی سے) و نورِ زمین (نور آفتاب سے) ایک جد چیز معلوم ہوتی ہو۔

تمام محسوسات و مدرکات میں جسم یا آواز و بو وغیرہ کی تقطیعات و کیفیات ہی محسوس ہوتی ہیں مادہ محسوس نہیں ہوتا

باجملہ شج و مثال کہو یا اصل کہو، انعکاس کی صورت میں اصل صورت ہی معلوم ہوتی ہے۔ مگر یہ نیرنگی صورتوں ہی میں ہے، مادے میں نہیں۔ ادھر آئینہ وغیرہ مظاہر میں بھی صورتیں ہی منعکس ہوتی ہیں، مادہ منعکس نہیں ہوتا۔ مگر جیسے قابل انعکاس فقط صورتیں ہی ہوتی ہیں، مادے کو اس سے علاقہ نہیں، ایسے ہی قابل ادراک و احساس بھی یہ صورتیں ہی ہوتی ہیں، مادے کو اس سے علاقہ نہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ کون نہیں جانتا جسم اگر نظر آتا ہے تو اُس کی تقطیع اور رنگ ہی نظر آتا ہے اور کیا نظر آتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ تقطیع اور رنگ مسکمی بصورت ہے۔ صورت میں اور کیا ہوتا ہے۔ القصہ مادہ جسم قابل دیدار نہیں۔

علیٰ ہذا القیاس اور احساسوں اور ادراکوں کو خیال کر لیجئے، یعنی آواز و بو وغیرہ کے ادراک و احساس میں بھی اُن کی تقطیعات و کیفیات ہی مدرک اور محسوس ہوتی ہیں اس لئے اس سے زیادہ اُن کا ادراک اور احساس نہیں ہوتا۔

عالمِ بالا کی صورت کو اجسام کی صورت پر قیاس نہیں کر سکتے

جب موجوداتِ عالم شہادت کا یہ حال ہے تو موجوداتِ عالمِ بالا کی حقیقت تک ادراک کی رسائی معلوم، وہاں بھی ادراک ہوگا تو صورت ہی کا ادراک ہوگا۔ خواہ بطورِ اصل ہو، یا بطورِ عکس۔ اسی لئے عبادت جو حضور اور ادراکِ معبود پر موقوف ہے۔ صورتِ خداوندی ہی سے متعلق ہے۔ ذو صورت اُس سے مستغنی اور غنی ہے۔

اس موقع پر یہ خلجان واقع ہو سکتا ہے کہ اللہ جل شلنہ کے لئے جو صفاتِ ممکنات سے منزہ ہے اور جملہ تقییدات سے بالاتر اور وراء الوراء ہے صورت کا اثبات خلاف عقل و نقل ہے۔ چونکہ اس خلجان کی بناء اس پر ہے کہ جو اذہان اس عالمِ شہادت یعنی عالمِ اجسام کی قیدِ شکل و رنگ و بو میں مقید ہیں، وہ صورت کے مفہوم کو اپنے تنگ زاویہ نظر سے دیکھیں گے تو اُن کو بالیقین خلاف عقل و

نقل اور بالاتفاق عقائد اہل حق کے خلاف محسوس ہوگا۔ اس لئے ضروری ہوا کہ پہلے چند حقائق کا اظہار کر کے مخاطب کے زاویہ نظر میں وسعت پیدا کی جائے کہ وہ صورت کے مفہوم کو حقائق و اقلیہ کے پیش نظر سمجھ سکے۔ پھر اجمال کے ساتھ لفظ ”صورت“ کا وہ مفہوم مرادی سمجھائیں جو عبادت گزاروں کے فلسفہ کے مطابق اور اس کا صحیح ہو۔ کیونکہ عبادت جسمانی صورت سے قطع نظر کرتے ہوئے نہیں ہو سکتی جو صورت سے قطع نظر کے ساتھ ہوگی وہ روحانی عبادت ہوگی، جسمانی نہ ہوگی۔ اور یہ پہلے بتا چکے ہیں کہ دونوں عبادتیں لازم ہیں۔ اس لئے اس کاوش کی ضرورت پیش آئی۔ بناء بریں پہلے صورت کا مفہوم اجمالاً سمجھاتے ہیں، پھر اس پر تفصیلاً کلام کریں گے۔ تاکہ تفصیلی بیان میں جو دلائل غامضہ ہیں اگر وہ ذہن نشین نہ ہو سکیں تو اجمالاً بیان ہی قدر ضرورت کے لئے کافی ہو جائے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے زیادہ دل نشیں انداز میں تقریر دل پذیر میں اس موضوع پر مبسوط کلام کیا ہے۔ وہاں بھی دلائل تو تقریباً یہی ہیں مگر اس سے زیادہ دل کش اسلوب ہے۔ مطالعہ کر لیا جائے تو امید ہے کہ ان شاء اللہ بخوبی مقصد حاصل ہو سکے گا۔ ﴿

صورتِ خداوندی سے کیا مراد ہے؟ اس کا اجمالی بیان

ہاں اتنی بات قابل لحاظ ہے کہ جیسے مبصرات (آنکھوں سے نظر آنے والی چیزوں) کی تقطیعات یعنی اشکال و صور کو مسوعات کی تقطیعات پر قیاس نہیں کر سکتے، بلکہ یہی کہنا پڑتا ہے کہ ہر کسی کی تقطیع اور شکل و صورت اُس کے مناسب ہے۔ ﴿ یعنی مبصرات کی اشکال و صور ان کے مناسب ہیں اور مسوعات کی اشکال و صور ان کے مناسب۔ ﴿ ایسے ہی ”عالم بالا“ کی صورت کو صورتِ اجسام پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ بلکہ یہاں بدرجہ اولیٰ وہ قیاس غلط ہوگا۔ ﴿ حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی مراد ”عالم بالا“ سے یہاں وہ عالم ہیں جو اس عالم یعنی عالمِ ناسوت کے علاوہ ہیں۔ یعنی برزخ و عالمِ مثال و عالمِ ملکوت جن کی تفصیل عارفین اولیاء کی تصانیف میں موجود ہے۔ اس بات کو اپنے مکتوب دوم میں تحریر فرماتے ہیں کہ ذاتِ راقطع نظر از لوازم ذات و اوصاف ذاتیہ ادراکِ نتواں کرد۔ اول ہر معلوم را کہ چنین باشد بغور بنگرند کہ صورتِ ادراکِ آں چیست، منجملہ مدرکات، جسم از ہمہ مشہود ترست۔

شہود دیگر موجوداتِ عالم شہادت کہ از قسم ذوات باشند بشہود جسم نرسد چنانچہ بدیہی ست۔ چون حال اداین ست کہ قوتِ دراکہ از ادراکِ آں من حیث ہو عاجز ست حال دیگر ذوات چہ باشد۔
ابتدای میں فرماتے ہیں۔

غیب را برے و آبے دیگر ست آفتاب و ماہتابے دیگر ست ﴿
کیونکہ وہاں امکان اور موجود عالم شہادت ہونے میں تو اشتراک تھا۔ ﴿ یعنی
اشکالِ مہمورات و اشکالِ مسوعات و اشکالِ مشومات وغیرہ سب عالم امکان اور عالم شہادت کی
موجودات ہونے میں ایک اشتراک رکھتی ہیں۔ لیکن یہاں تو الخ) یہاں (ذات الہیہ میں) تو
یہ بھی نہیں ﴿ اب اصل مقصد کا اظہار کرتے ہیں کہ ذاتِ خداوندی پر صورت کا اطلاق کس طرح
درست ہوگا۔ ﴿ (پھر یہاں نہ صورت کیسے مراد ہو سکتی ہے۔)

بہ نسبتِ ذاتِ خداوندی اگر اطلاقِ صورت درست ہوگا، تو ایسی طرح ہوگا
جیسے مرکز پر اطلاقِ صورتِ دائرہ (کہ مرکز کو یہ کہا جائے کہ یہ دائرہ کی ایک صورت
ہے) اور دائرہ پر اطلاقِ صورتِ سطح (یعنی دائرہ کو یہ کہیں کہ یہ سطح کی ایک صورت ہے،
حالانکہ سطح کا حال یہ ہے) غیر متناہی فی العرض والطول (یعنی طول و عرض دونوں
جانب میں غیر متناہی) یعنی جیسے سطح غیر متناہی مذکور کے لئے اصل میں کوئی صورت نہیں
ہوتی۔ کیونکہ صورت ایک تقطیع کا نام ہے اور لا متناہی طول و عرض میں تقطیع کہاں۔

مگر بوجہ تماثل و تشابہ دائرہ کو صورتِ سطح مذکور اور مرکز کو صورتِ دائرہ کہہ
سکتے ہیں اور اس وجہ سے مرکز کو صورتِ سطح مذکور کہہ سکتے ہیں۔ ﴿ یعنی دائرہ اور سطح ایک
دوسرے کے مثل اور ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اس لئے دائرہ کو سطح کی ایک صورت کہہ سکتے
ہیں، حالانکہ خود سطح کی کوئی صورت نہیں۔ اسی طرح مرکز اور دائرہ ایک دوسرے کے مثل اور ایک
دوسرے کے مشابہ ہیں، اس لئے مرکز کو دائرہ کی ایک صورت کہہ سکتے ہیں۔ حالانکہ خود مرکز کی
کوئی صورت نہیں ہوتی۔ اور اس وجہ سے مرکز کو صورتِ سطح کہہ سکتے ہیں۔ ایک دوسرے میں جو
تماثل اور تشابہ ہے اس کی توضیح بیان تفصیلی میں آ رہی ہیں۔ ﴿

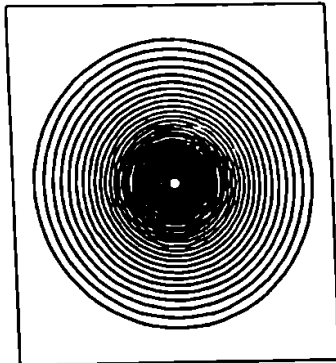
ایسے ہی اُس ذاتِ بے چون و چگون کے لئے تو اصل میں کوئی صورت نہیں۔

کیونکہ وہ ہر طرح سے غیر محدود اور علی الاطلاق مطلق ہے، اس لئے تقطیع اور تحدید کی کوئی صورت ہی نہیں، جو صورت کی صورت (یعنی گنجائش) ہو۔ یعنی صورت تو تقطیع اور تحدید کے حاصل کا نام ہے اور ذات کے لامحدود اور مطلق ہونے کی وجہ سے اُس ذات میں صورت کو ماننے کی گنجائش نہیں نکل سکتی۔ مگر بوجہ تماثل..... الخ بوجہ تماثل و تشابہ تجلی وسط وجود و وجود، وسط وجود کو اُس کی صورت کہہ سکتے ہیں۔ یہاں بھی وہی نسبت ہے جو وہاں تھی۔

بیان مفصل

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اگر کسی مرکز پر ایک دائرہ بنائیں، اور اُس دائرے کے گرد اگر سطح کو الی غیر النہایہ فرض کریں تو جیسے مرکز سے محیط دائرہ تک سب طرف سے بُعد برابر ہوگا۔ مسلمات ہندسہ میں سے ہے کہ مرکز سے محیط تک جتنے خطوط کھینچے جائیں وہ سب آپس میں برابر ہوں گے۔ ایسے ہی محیط دائرہ سے باہر مرکز سے لے کر الی غیر النہایہ بھی بُعد مساوی ہوگا۔ اور دائرے کی تعریف ہی یہ ہے کہ مرکز سے محیط تک جتنے خطوط کھینچے جائیں وہ سب آپس میں برابر ہوں۔ اس کو خط کے بجائے بُعد کی مساوات بھی کہہ سکتے ہیں تو جس شے پر یہ تعریف صادق آئے گی اُس کو دائرہ کہا جائے گا۔ اور سطح غیر منتہی پر یہ تعریف صادق آتی ہے۔ اور اس لئے چارنا چار یہ کہنا پڑے گا کہ سطح مذکور مستدیرالشکل (گول) ہے۔ اور دائرہ اُس کی شکل ہے۔

علیٰ ہذا القیاس جب یوں خیال کریں کہ اُس دائرے کے اندر ہزاروں دائرے اوپر تلے اُس مرکز سے بن سکتے ہیں، اور اُن سب میں چھوٹا دائرہ وہ ہے جس کے جوف میں سوائے مرکز اور کچھ نہ ہو (جیسے شکل مندرجہ ذیل میں ہے)



تو پھر بھی یہ خواہ مخواہ ماننا پڑتا ہے کہ مرکز بہ شکل دائرہ ہے۔ اور کیوں نہ ہو، جب سطوح مستدیرہ (گول سطحوں) کو اس وجہ سے ”دائرہ“ کہنے لگتے ہیں کہ اُن کے گرداگرد خط مستدیر ہوتا ہے تو پھر مرکز کو دائرہ کیوں نہ کہیں گے۔ یہاں بھی وہی خط مستدیر گرداگرد موجود ہے۔ خط مستدیر وہ خط ہے جو مرکز کے گرد اُس سے بالکل ہر طرف سے مساوی فاصلہ پر جا رہا ہے۔ جب اس کا شروع جہاں سے یہ خط چلا تھا اور ختم ہونے والی جگہاں کے تو اب اس خط کو دائرہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ دائرے کے معنی ہیں گھومنے والا۔ تو اس خط پر تو دائرے کا اطلاق معنوی اعتبار سے درست ہے۔ لیکن اس سطح کو بھی دائرہ کہنے لگتے ہیں۔ جو اُس مدور خط کے بیچ میں ہوتی ہے۔ باوجود یہ کہ وہ گھومنے والی شے نہیں ہے بلکہ قائم ہے۔ پھر مرکز کو اگرچہ وہ قائم غیر متحرک ہے، دائرہ کیوں نہ کہیں گے۔ یہ صورت کا مسئلہ نازک اور دقیق ہے۔ اس لئے حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے حکیمانہ انداز کے ساتھ سمجھایا ہے۔ اب ناظرین کا ہاتھ پکڑ کر دوسرے منظر کی طرف لے چلتے ہیں۔ جب دائرے اور مرکز کے تعلق کی بات ذہن نشین کرادی اور ظاہر ہے کہ دائرہ اور مرکز صرف سطح سے متعلق ہیں، تو اب اس سے آگے بڑھ کر گہرے کو مشارالہ بناتے ہیں جو جسم کی یعنی ابعاد ثلاثہ رکھنے والی صورت ہوتا ہے جس میں ایک مرکز ہوتا ہے جس سے تمام جوانب کے فاصلے باہم برابر ہوتے ہیں۔ بتانا چاہتے ہیں کہ جس طرح تم کو یہ ماننا پڑا ہے، کہ درحقیقت مرکز بھی تمام دائرے میں کا ایک سب سے چھوٹا مگر جامع دائرہ ہے کہ اپنی آغوش میں صورت دائرہ کے ساتھ معاً صورت سطح کو بھی لئے ہوئے ہے، اس طرح مرکز گزرتا بھی درحقیقت ایک سب سے چھوٹا گزرتا ہے، جو اپنی آغوش میں تمام صورتوں کو لئے ہوئے ہے۔ جس میں دائرہ کی صورت کے ساتھ سطح بھی ہے، جسم بھی ہے، کر ویت بھی ہے۔ فرماتے ہیں علیٰ ہذا القیاس..... الخ۔ ﴿

علیٰ ہذا القیاس مرکز اور گزرتا اور اُس بُعد مجرد میں جو خارج از گزرتا الی غیر التہلیۃ موجود ہے، یہی اتحاد شکل و صورت موجود ہے۔ یعنی جس طرح آپ کو ایک لا محدود سطح کو بشکل دائرہ ماننا پڑا ہے، اسی طرح اب بُعد مجرد کو جو لا محدود ہے بشکل گزرتا ماننا پڑے گا۔ کہ جس طرح مذکورہ بالا گزرتا کے مرکز سے اُس کی سطح مستدیر تک سب بُعد باہم برابر ہیں، اسی طرح جب ان ابعاد کو جن کو خطوط بھی کہہ سکتے ہیں۔ الی غیر التہلیۃ تصور کریں گے تو سب کو باہم

برابر ماننا ہی پڑے گا۔ اور جب برابر مان لیا تو شکل گروی لازم آگئی، اور جو مرکز آپ نے قرار دیا تھا۔ اُس میں جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں۔ سب اشکال جمع ہو گئیں یہی مطلب ہے اتحادِ شکل و صورت کی موجودگی کا۔ یہ ہے اُس تماثل اور تشابہ مذکورہ بالا کی شرح۔ ﴿

الحاصل سطوح غیر متناہیہ مذکورہ اور بُعد غیر متناہی فی الجہات الستہ میں اگرچہ بذات خود صورت و شکل بایں معنی موجود نہیں کہ بُعد و سطح معروض ہو اور وہ (صورت) عارض۔ مگر جیسے تصویر اور عکس کو صورتِ اصل کہتے ہیں اور وجہ اُس کی یہی ہوتی ہے کہ جو بات وہاں تھی وہی یہاں ہے۔ تو بوجہ تشابہ و تماثل مذکور دائرہ کو شکل سطح مذکور اور گڑھ کو شکل بُعد مذکور کہنا بھی ضروری ہوگا۔ اور جب مرکز شکل دائرہ اور گڑھ ہوا، اور گڑھ اور دائرہ شکل بُعد و سطح تو مرکز بھی سطح اور بُعد کی صورت اور شکل ہوگا۔ ﴿ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہمارا مقصد "صورت" سے وہ نہیں جو عام طور سے مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً جب صورت یا شکل

زید کہتے ہیں تو اُس سے یہ مراد ہوتی ہے، کہ وہ شکل جو عارضِ جسم زید ہے اور جسم اُس کا معروض۔ کہ اس بناء پر کوئی یہ خیال کرے کہ غیر متناہی سطح اور غیر متناہی بُعد کو (جو چھوٹی جہات اُوپر نیچے مشرق مغرب، جنوب، شمال میں الی غیر النہایہ پھیلا ہوا ہے) ہم معروض قرار دے رہے ہیں اور صورت کو عارض۔ ایسا کوئی تعلق ہم نے مراد نہیں لیا، بلکہ ہمارا مقصد صورت سے صرف ایک تشابہ اور تماثل ہے اور تشابہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ مشبہ میں اصل کی تمام کیفیات موجود ہوں۔ جیسے تصویر کو جو کاغذ وغیرہ کی سطح پر بنی ہوئی ہوتی ہے۔ اصل کے تشخص سے مشابہہ دیکھ کر صورتِ اصل کہا جاتا ہے کہ جو بات یعنی تناسبِ اعضاءِ جسمانی اصل میں تھی وہ یہاں بھی ہے۔ اگرچہ پیمانہ بدلا ہوا ہے، نہ اُس میں اصل جسم کے نشیب و فراز ہوتے ہیں، نہ وہ اُن احکام کی محکوم علیہ ہوتی ہے جو اصل پر جاری ہوتے ہیں۔ بہر کیف تشابہ اور تماثل کی وجہ سے دائرہ کو سطح کی اور مرکز کو دائرے کی اور گڑھ کے مرکز کو گڑھ کی اور گڑھ کو بُعد کی شکل قرار دی جاسکتی ہے۔ ﴿

مگر جو قصہ یہاں ہے وہی قصہ اُس تجلی میں ہے جو وسطِ وجود میں ہونی چاہئے

اور وجود میں اور ذاتِ نبیہ وود میں ہے۔

خصوصیات وسط وجود اور ذاتِ معبود سے اُس کے تعلق کی مفصل شرح

شرح اس معما کی یہ ہے کہ ذات بے چون و چلوں کا کسی حد میں محدود ہونا تو ایسا غلط ہے، جیسا ہمارا تمہارا غیر محدود ہونا۔ اور کیوں نہ ہو، اُس کو محدود اور مقید کہتے تو اُس کے اوپر ایک اور غیر محدود اور مطلق ماننا پڑے گا۔ کیونکہ ہر محدود اور مقید کے لئے غیر محدود اور مطلق کا ہونا ضروری ہے اس پر مفصل بحث گذر چکی ہے۔

جس سے خدا کے اوپر خدا کا ہونا لازم آئے گا۔ اور جب اُس کو غیر محدود ماننا تو پھر اُس مقام پر جو بمنزلہ نقطہ وسط اور مرکزِ گره ہو، اُس ذات بابرکات کی تجلی ضرور ہے۔

وجہ اُس کی یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہو چکا کہ مرکز صورتِ دائرہ اور دائرہ صورتِ سطح غیر متناہی مشار الیہ ہے۔ علیٰ ہذا القیاس مرکز اور گره اور بُعد میں یہ اتحادِ شکل ہے۔ مگر اتحادِ شکل کی کل دو صورتیں ہیں: ایک تو تصویر کشی، دوسری انعکاس۔

سو تصویر کشی تو فعلِ اختیاری مصور ہے اور تصویر اس کی ساختہ پرداختہ۔

اور انعکاس ایک اضافتِ بے اختیاری ہے، اور عکس ایک نتیجہ ضروری۔

جب آئینہ اور آفتاب کا تقابل ہوگا تو اس کا ”عکس“ نتیجہ ضروری کے طور پر آئینہ میں نمایاں ہو

گا۔ اس عکس اور آفتاب میں جو نسبت ہے اُس کو ”انعکاس“ کہا جائے گا۔ ان دونوں (یعنی

تصویر اور انعکاس) کو مطابق کر کے دیکھا تو مرکز میں عکس دائرہ اور سطح غیر متناہی نظر

آیا۔ سامانِ تصویر کچھ نہ دیکھا، جو تصویر کہتے۔ آگے مرکز میں انعکاس کے ساتھ

مشابہت کی وضاحت فرماتے ہیں کہ آئینہ میں آفتاب کے انعکاس کے سلسلہ میں اگر کچھ بات

اختیاری ہوتی ہے اور کچھ غیر اختیاری تو یہی بات مرکز میں بھی ہے۔ جیسے آئینہ اور آفتاب

وغیرہ کا تقابل تو کسی قدر اختیار میں ہوتا ہے۔ پر انعکاس اور عکس دونوں اختیار سے

باہر ہیں، ایسے ہی دائرہ کھینچنا تو اختیاری سہی پر مرکز کا مخرج الاقطار یا مجمع الاقطار ہو

جانا اختیار سے باہر ہے۔ مرکز اس اعتبار سے کہ جتنے خطوط نقطہ مرکز سے محیط دائرے تک

کھینچے جائیں جن کو اقطار کہتے ہیں جو کہ آپس میں برابر ہوتے ہیں وہ اسی سے نکلتے ہیں ”مخرج

الاقطار“ ہے اور مصدر ابعاد بھی۔ اور اس اعتبار سے کہ جتنے اقطار ہیں اُن سب کے سرے مرکز پر جمع ہوتے ہیں ”مجمع الاقطار“ ہے۔ الغرض مرکز جس میں عام نقطوں سے کوئی امتیازی شان زائد نہیں ہوتی، کسی دائرہ کا مرکز بنتے ہی اُس میں غیر اختیاری طور پر یہ شان پیدا ہو جائے گی کہ وہ مخرج الاقطار بھی بن جائے گا اور مجمع الاقطار بھی۔ اسی کی وضاحت فرماتے ہیں۔ ﴿

نقطہ مرکز کی کسی نے کوئی ہیئت نہیں بدلی، وہ اور سوا اُس کے اور نقطے مساحت اور شکل و صورت میں برابر ہیں۔ ہاں یہ بات کہ وہ مصدر ابعاد اور مجمع الاقطار بن گیا، دائرے کے کھینچتے ہی اُس کو حاصل ہوگئی۔ وہ اگر منجملہ دوائر متوازیہ مشار الیہا (جن کا نقشہ درج کیا جا چکا ہے) سب میں چھوٹے دائرے کی مساحت بن گیا اور اُس کا جوف اُس کو کہنے لگے تو یہ بھی دائرہ کبیرہ کے کھینچتے ہی بن گیا۔ ﴿ یہ ایسی ہی بات ہے جیسی کہ ایک نقطہ کتابت میں ہے یعنی (۰) میں جو عام نقطوں کی طرح ایک نقطہ ہے جس کو صفر کہتے ہیں۔ جس کا مفہوم ”کچھ نہیں“ ہوتا ہے۔ لیکن جب آپ اس کے آگے ایک لکھ دیں گے اس صورت میں (۱۰) تو ایک کے لکھتے ہی اب وہی نقطہ جو پہلے ”کچھ نہیں“ تھا اب اس کے باطن میں ایک عدد (۹) منعکس ہو گیا۔ جس سے اب اس مجموعہ کا مفہوم $1+9$ یعنی دس۔ اگر آپ نے اس کے آگے دو کا ہندسہ لکھ دیا یعنی اس طرح (۲۰) تو اب اس کے باطن میں دو عدد (۹) منعکس ہو گئے۔ اب مجموعہ کا مفہوم ہوگا $2+9+9$ یعنی بیس۔ اگر مثلاً اس کے آگے آٹھ کا ہندسہ لکھ دیا یعنی اس طرح (۸۰) تو اب اس کے باطن میں آٹھ عدد (۹) منعکس ہو گئے۔ اب اس مجموعہ کا مفہوم ہوگا $8+9+9+9+9+9+9+9$ یعنی اسی۔ اسی طرح الی غیر النہایہ قیاس کر لیجئے تو اس ایک نقطہ میں آپ بے انتہا نو (۹) کا مشاہدہ کریں گے۔ مگر یہ مشاہدہ بصارت یعنی چشم سر کا نہیں ہوگا بلکہ بصیرت کا ہوگا۔ اسی پر مرکز میں دائرے کے انعکاس کو قیاس کر لو۔ ﴿ اس لئے مرکز کو اگر بوجہ اتحاد شکل مشار الیہا عکس دائرہ اور عکس سطح غیر متناہی کہیں تو کہیں، تصویر نہیں کہہ سکتے۔

باقی وہ تقابل جو عکس کا سامان ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ دائرہ ملغی ہے تو مرکز مبداء۔ آئینہ اور آفتاب وغیرہ میں بھی تو یہی تقابل ہوتا ہے کہ وہ فوق میں ہے تو یہ

تحت میں، اُس کا رُخ ادھر ہے تو اُس کا اُدھر ہے۔ یہاں بھی وہی تقابلِ تضایف ہے جو آئینہ کے انعکاس کے لئے درکار ہے۔ تقابلِ تضایف میں ایک کے مفہوم میں دوسرے مفہوم کی جھلک ہوتی ہے جیسے ماموں، بھانجا، چچا، بھتیجا، چھوٹا، بڑا، اُستاد، شاگرد، گویا ایک دوسرے کو آغوش میں لئے ہوئے ہوتا ہے۔ وہی آئینہ سا مانا ہے، جو آئینہ اور آفتاب میں ہوتا ہے۔ القصہ مرکز میں اگر شکلِ دائرہ و سطح غیر متناہی یا شکلِ گره و بُعد غیر متناہی ہے اور دونوں شکلیں بطورِ مذکور متحد ہیں تو بوجہ اتحاد بے اختیاری و فراہمی سامانِ انعکاس، اس اتحاد کو از قسم انعکاس سمجھیں گے۔ ایک کو دوسرے کی تصویر نہ کہا جائے گا۔

نتیجہ کلام... یعنی ذاتِ خداوندی کیلئے ایک تجلی و سطحی چاہئے

مگر یہ ہے تو جہاں یہ سامانِ انعکاس ہوگا بے اختیارانہ انطباع اور انعکاس لازم آئے گا۔ جیسے سطحِ غیر متناہی اور بُعد غیر متناہی کا یہ انعکاس وسطِ سطح و بُعد میں واجب التسليم ہے۔ (اس کا مفصل بیان پہلے بھی گذر چکا ہے) اسی طرح جو ہر طرف سے غیر متناہی ہوگا اور ہر طرح سے غیر محدود، اس میں بھی یہ عکس ماننا پڑے گا۔ اس لئے ذاتِ خداوندی کے لئے بھی جو مجموعہ الوجوہ مطلق اور غیر محدود ہے ایک تجلی و سطحی چاہئے۔ یعنی اسی قسم کا عکس یہاں بھی ضرور ہوگا جو سطحِ غیر متناہی اور بُعد غیر متناہی کے لئے وسط میں ہوتا ہے۔ یہاں ایک اُلجھن پیدا ہوتی ہے وہ یہ کہ سطح یا بُعد میں وسط کو متعین کرنے میں تو کوئی قباحت نہیں ہے۔ بُعد تو خود مکان ہے، بلکہ ہر شے کی ظرفیت کے لئے اصل بُعد ہی ہوتا ہے، وہ بقید کم و کیف اگر مقید ہوتا ہے تو کوئی حرج نہیں۔ اگر نقطہ وسط سے شش جہات میں لاتناہی مان کر غیر متناہی کرہ کی کیفیت اس کے لئے مسلم ہو جائے تو کوئی قباحت نہیں، کیونکہ وہ ممکنات میں سے ہے۔ لیکن ذاتِ جو مجموعہ الوجوہ مطلق ہے اور اس کم و کیف کے تقید سے بالاتر ہے۔ وہ ایسی لاتناہی سے بھی مڑہ ہے جو بُعد کے لئے تبیین فوق و تحت وغیرہ بیان کی گئی، جن کا مبنی وہ نقطہ مرکز ہی ہے۔ بنا بریں ذات میں واسطہ کی بھی کوئی صورت نہ بنے گی اور اُس کو بُعد پر قیاس کرنا غلط ہوگا۔ اس کے جواب میں بطور دفع دخل مقدر جس کی تقریر ہم نے کر دی ہے فرماتے ہیں۔ اتنا فرق ہوگا..... الخ

اتنا فرق ہے یعنی سطح میں چاروں طرف میں یعنی اس کے چاروں ابعاد میں لاتناہی اور کُڑہ میں دو جہت فوق و تحت اور زیادہ ہو گئیں تو اُس کی لاتناہی چھ (۶) ابعاد میں ہوگی۔ ﴿ ہوگا کہ سطح و بُعد میں لاتناہی ابعاد ہے۔ وسط بھی باعتبار بُعد ہی لیا جائے گا ذاتِ خدا وندی کی لاتناہی بے چوں و چگوں ہے۔ جیسے اُس کی ذات سب سے نرالی ہے ویسے ہی اس کی لاتناہی بھی نرالی ہوگی، اور اُس کا وسط بھی نرالا ہوگا۔ اور کیوں نہ ہو، غیر متناہی اور غیر محدود اور مطلق (یعنی ابعادِ غیر متناہی الخ) کسی بات میں تو متناہی اور محدود اور مقید ہیں۔ بُعد و سطح کا اطلاق اور لاتناہی اور لاتحدید اگر ہے تو فقط بُعد ہی میں ہے۔ اور اس وجہ سے سطح و بُعد مذکورین کو (جن کی تفصیل ابھی عرض کی گئی ہے) خواہ مخواہ بُعد میں مقید اور محدود سمجھنا لازم ہے۔ پر ذاتِ خدا وندی کو بُعد وغیرہ (یعنی بُعد میں اور لا محدود) اوصاف میں مقید مانا تو خدائی ہی کیا ہوئی۔

لاچار ہر طرح سے مطلق اور غیر محدود کہنا پڑے گا۔ اور اس لئے اُس کی لاتناہی اور اُس کا اطلاق اور اُس کا وسط بھی اُس کی طرح نرالا ہی ہوگا۔ ﴿ اس بیان کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ذات کی لاتناہی بُعد کی لاتناہی جیسی نہیں، اُس کا اطلاق بُعد کے اطلاق جیسا نہیں، اس کی شان لیس کمثلہ شیء^۱ ہے تو اب وسط کی کیا صورت ہوگی؟ دریاں حالیکہ تجلی کے بعد انعکاس نہ ہونے کو بھی عقل قبول نہیں کرتی۔ فرماتے ہیں مگر وہ عکس..... الخ ﴿

مگر وہ عکس اور تجلی چونکہ باوجود فرقِ عظمت بوجہ انعکاس جملہ کمالات مجمع الکمالات ہوگی تو بعینہ ایسی ہی صورت ہو جائے گی جیسی مرکز کی ہوتی ہے۔ یعنی جیسے تمام ابعادِ دائرہ مرکز میں اپنے حوصلہ کے موافق ہوتے ہیں، اگر فرق ہوتا ہے تو یہ ہوتا ہے کہ دائرے میں تفصیل وارجد اجد اتھے اور مرکز میں بالاجمال سب تہ برتہ رکھے ہوتے ہیں، ایسے ہی تمام کمالات ذاتیہ جو بالتفصیل مرتبہ ذات میں جد اجد اتھے۔ مرتبہ تجلی ﴿ تجلی سے مراد ”تجلی اول“ ہے۔ اس کا اور ”صادر اول“ کا ذکر آگے بھی آئے گا۔ ان پر مفصل کلام تو حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے لوائحِ قاسمیہ میں کیا ہے۔ اجمالاً یہاں کچھ

بیان کر دینا وضاحت مراد کے لئے ضروری معلوم ہو رہا ہے۔ یہ تجلی یعنی تجلی اول جس کو تجلی اعظم، تجلی اکبر وغیرہ اسماء سے موسوم کیا جاتا ہے جملہ مراتب ذات اور صفات کا مبدأ ہے۔

عارف باللہ حضرت مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ ”لائحہ شانزدہم لوائح جامی“ میں تحریر فرماتے ہیں:

ذات من حیث ہی ہی از ہمہ اسماء و صفات معر است و از جمیع تسب و اضافات مبرا۔ اتصافا
او بایں امور، باعتبار توجہ است بعالم ظہور۔ در ”تجلی اول“ کہ ”خود بخود بر خود“ تجلی نمودن است۔
”علم و نور وجود و شہود“ متحقق گشتہ و نسبت علم مقتضی عالمیت و معلومیت شد۔ و نور مستلزم ظاہریت و
مظہریت و وجود مستلزم واجدیت و موجودیت و شہود مقتضی شاہدیت و مشہودیت و ہم چنین ظہور کہ از
لوازم نور است مستمرق است بہ بطون۔ (ص)

ترجمہ: ”ذات بہ حیثیت ذات تمام اسماء و صفات سے خالی ہے اور جملہ نسبتوں اور اضافتوں
سے جدا۔ اُس کا ان امور (یعنی اسماء و صفات اور نسبتوں و اضافتوں) سے متصف ہونا عالم ظہور کی
طرف یعنی تنزلات و تعینات کی طرف (توجہ کے اعتبار سے ہے۔ تجلی اول میں کہ خود ذات کا اپنی
ذات پر جلوہ کرنا ہے) (اس سے) ”علم“ اور ”نور“ اور ”وجود و شہود“ متحقق ہو گئے (اب یہ ہوا کہ)
علم کی نسبت مقتضی ہوئی عالمیت اور معلومیت کی (اس لئے کہ نسبت کے لئے طرفین ضروری ہوتی
ہیں) اور نور مستلزم ہوا ظاہریت و مظہریت کا، (کیونکہ نور کے خواص ذاتیہ میں سے ہے ظہور و
اظہار، نور جس چیز پر جلوہ ریز ہو گا وہ اس کی ”مظہر“ بنے گی اور وہ نور خود ”ظاہر“ بن جائے گا۔) اور
وجود مقتضی ہے واجدیت اور موجودیت کا۔ (یعنی اپنے وجود ذاتی سے موجود ہونا) اور شہود (آشنا
سامنا) مقتضی ہے شاہدیت اور مشہودیت کا (کہ وہ بھی سامنے آئے اور دوسرے اس کے سامنے
ہوں) اور اسی طرح ظہور جو کہ نور کے لوازم میں سے ہے بطون کی طرف دلالت کر رہا ہے۔ (ک)

(۱)..... و بطون را تقدم ذاتی و اولیت است نسبت بظہور . پس اسم اول

و اخر و ظاہر و باطن متعین شد.

(ک) ترجمہ: اور بطون کو تقدم ذاتی اور اولیت (پہل) حاصل ہے ظہور کی نسبت۔ تو اسم

اول اور آخر اور ظاہر اور باطن متعین ہو گئے۔

مندرجہ بالا عبارت سے یہ تو عیاں ہو گیا کہ تجلی اول جملہ تعینات اور مراتب تنزلات کی اصل
ہے۔ تجلی اول کی حقیقت یعنی ”خود بخود بر خود تجلی نمودن“ کے معنی کو حضرت شمس الاسلام قدس اللہ
سرہ العزیز نے اپنے ایک مکتب میں خوب بسط کے ساتھ اپنے مخصوص انداز میں مدلل طور پر واضح

فرمایا ہے کہ ذات بابرکات میں جو غیر متناہی ہے عالم ظہور کی جانب توجہ فرمائی تو اس سے ذات میں تموّج پیدا ہوا اور اُس سے ذات بابرکات کے جو اسرار بطون میں تھے وہ ظہور میں آئے اور بے انتہا اطراف و جوانب سے بے شمار تموّجات وسط ذات پر متوجہ ہوئے اور وسط ذات جو ایک دائرے یا گُرے کی طرح کے لاتناہی پھیلاؤ کے مرکز کے مرتبہ میں تھی۔ ان بے انتہا اطراف کے تموّجات کی طرف اس طرح متوجہ ہوئی جیسا نقطہ مرکز جو دائرے کے لئے اصل ہوتا ہے اپنے محیط کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور محیط کی طرف سے تمام خطوط مرکز پر جمع ہو جاتے ہیں اور مرکز مجمع الاقطار بن جاتا ہے، اسی طرح وسط ذات سے جو اسرار بطون میں تھے اطراف کی طرف جاری ہوئے اور اطراف کے اسرار وسط ذات پر جمع ہوتے رہے اور حرکت متقابلہ ایک جانب کی دوسری پر پڑتی رہی جس سے علاوہ تحقق دائرہ و مرکز گُرہ ایک تمثال بھی تشکیل ہوئی اور اس کا عکس نمودار ہوا اور اطراف کی جانب جلوہ ریز ہوا اور حرکت سے اطراف کے عکس کی جہ سے مرکز میں غایت درجہ شعاعاں ظہور میں آیا۔ یہ حرکت چونکہ اولین حرکت تھی ذات سے ذات کی طرف، ذات کے باطن سے ظاہر کی طرف اور ظاہر سے باطن کی طرف۔ اس لئے اس تجلی کو ”تجلی اول“ کہنا بجا ہے اور اب زیادہ واضح طور پر چاروں اسماء مذکورہ اول، اخر، ظاہر، باطن کا تحقق جس کو عارف جامی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے معلوم ہو گیا۔

اور جو پہلی چیز حرکت سے متحرک پر ظہور میں آئی وہ یہی ”وجود“ اور تحقق تھا۔ چونکہ حرکت میں صدور ہوتا ہے یعنی ایک جانب سے دوسری جانب جانا، اور یہ حرکت سب سے پہلی حرکت تھی اور صدور میں حرکت کے سوا اور کیا ہوتا ہے، تو اس لئے اس حاصل حرکت یعنی وجود کو ”صادر اول“ کہنا زیادہ بجا ہے۔ اس کے ماتحت جملہ صفات کو بطور گُرہ اور اُن کا ایک وسط مرکزی تصور کیجئے۔ اُن میں بھی اسی طرح تموّج واقع ہوا۔ یعنی تجلی اور اُس حاصل حرکت سے جو کچھ صدور ہوا وہ اُن کی تجلیات اور صادرات ہیں جو لا انتہا ہیں، تو یہاں بھی ایک تجلی اول اور ایک صادر اول ہوگا۔ اور یہ سب تجلیات اسی تجلی اول ”جس کو تجلی اعظم اور تجلی اکبر بھی کہتے ہیں“ کے حاصلات میں سے ہیں۔ ان تموّج صفات سے جو کچھ صادرات ہوئے وہ سرمایہ صفات ممکنات ہیں جس طرح صادر اول یعنی وجود منبسط سرمایہ وجود ممکنات ہے۔

عارف جامی نے جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ ذات من حیث ہی ہی از ہمہ اسماء و صفات معراست الخ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ذات میں کچھ بھی نہیں، اسی رسالہ میں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے

تحریر فرمایا ہے کہ ”اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ذات میں اصول صفات بھی نہیں ہیں“۔ حقیقت یہ ہے کہ جو کمالات یہاں بطون در بطون میں ہیں وہ ارفع و اعلیٰ ہیں بہ نسبت جملہ مراتب کے۔

مرتبہ ذات کو مطلق اور ذات تحت اور لائقین بھی کہتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ذات مبارک اپنے مرتبہ سے نازل ہو کر مقید ہو گئی۔ ان تعقیدات کا تعلق صرف صفات سے ہے یعنی اُن کے بطون اور ظہور سے ہے، اس کو بیان کرنے کے لئے یہ مطلق اور مقید وغیر کلمات ایک اُسلوب کلام سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتے، بلکہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ تعقیدات ہمارے ذہنی اعتبارات ہیں جیسا کہ اگر ہم زید کے نام کوئی خط بھیجیں اور پتہ پر زید کے نام کے ساتھ ساکن محلہ فلاں قصبہ فلاں، ضلع فلاں وغیرہ لکھیں تو ذات زید پر ان تعقیدات سے کیا اثر پڑ گیا، وہ جیسی پہلے تھی ویسی ہی اب بھی رہے گی۔ ان تعقیدات کا اثر اس پوسٹ مین یا قاصد کے ذہن پر ہی پڑے گا کہ ذات زید پہلے اس کے لئے خفا میں تھی اب ان صفات کے اظہار کے بعد ظہور میں آگئی۔

لفظ ”لائقین“ صرف مفہوم تعینات مراتب کے مقابلہ پر ذات مطلق کے مرتبہ کو ظاہر کرنے کے لئے وضع کر لیا گیا ہے، اس لفظ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح حقائق اشیاء مثلاً حیوان ناطق خارج میں متعین بنفسہ نہیں ہوتیں۔ اُن کا ظہور صرف افراد انسانی میں ہی ہوتا ہے، افراد سے الگ ہو کر اس کا کوئی مستقل وجود خارج میں نہیں ہوتا، اسی طرح ذات حق کا بھی خارج میں کوئی مستقل وجود نہیں۔ العیاذ باللہ، بلاشبہ یہ خالص کفر ہے۔ اسی ابہام کے ازالہ کے لئے امام الطریقہ سیدنا الشیخ الجاہد فی سبیل اللہ حضرت الحاج امداد اللہ مہاجر کی قدس سرہ نے اپنے رسالہ ”انوار الوجود فی اطوار المشہود“ میں خاص طور پر توجیہ فرمائی، اور اس اصطلاح ”لائقین اور اطلاق“ کی شرح فرمائی۔ لکھتے ہیں:

فائدہ ہمامہ: اعلم ان معنی اطلاق الذات ولا تعینها، ثم تنزلها وما تعقیدها لیس ما يفهم من ظاهر هذه الكلمات. کیف و هو تعالی متعین بالذات ومنزۃ عن التغیرات. بل معنی التنزل فی الاصطلاح ظهور الشیء مع بقاء ذاته و صفاته الاولی فی مرتبہ أُخری. و یرادفه التعین والتجلی والتعقید والتذلی. و هذا هو المعنی بالبعد و الفراق الذی یتروتم به اهل الاشواق الخ.

اہم فائدہ جاننا چاہئے کہ ذات کے اطلاق اور اُس کے لائقین، پھر اُس کے تنزل اور تعقید کے معنی وہ نہیں ہیں جو ان کلمات کے ظاہر سے سمجھے جاتے ہیں، حالانکہ حق تعالیٰ متعین بالذات ہے اور تغیرات سے منزہ۔ بلکہ (اہل حقیقت کی) اصطلاح میں تنزل کے معنی ہیں کسی شے کا دوسرے

مرتبہ میں ظاہر ہونا اُس کی ذات اور پہلی صفات کے باقی رہتے ہوئے۔ اور اسی معنی میں ہیں الفاظ تعین اور تجلی اور تقييد اور تدلي۔ اور بعد و فراق سے یہی معنی مراد ہوتے ہیں جس کا اہل محبت اپنے اشعار میں ترنم کیا کرتے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں:

و معنى الاطلاق اطلاقه عن مثل هذه التعينات لاعن التعين الذى هو عين الذات فالهم حتى لا تقع فى الزلات. ولا تهجر بالهفوات۔

ترجمہ: اور معنی اطلاق کے ہیں ذات کا اس طرح کے تعینات سے آزاد ہونا، نہ کہ اُس تعین سے آزاد ہونا جو عین ذات ہے۔ تو خوب سمجھ لو تا کہ تم لغزش میں مبتلا نہ ہو جاؤ۔

تجلی اوّل اور صادر اوّل کے بقدر ضرورت بیان کے بعد عبارت کتاب کا مطلب سمجھئے۔ فرماتے ہیں ”ایسے ہی تمام کمالات ذاتیہ جو مرتبہ ذات میں بالتفصیل جُدا جُدا تھے یعنی ہر کمال ایک دوسرے سے ممتاز اور جُدا تھا۔ اب اس تجلی میں سب اکٹھے ہو گئے اور مرکز میں رَل مل کر سب ایک محسوس ہوتے ہیں۔ پھر مرتبہ تفصیل میں آ کر امتیازات باہمی عیاں ہوئے۔

مرتبہ ذات میں بالتفصیل اور جُدا جُدا ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مرتبہ ذات تحت میں بالتفصیل اور جُدا جُدا تھے۔ یہاں مقصد یہ ہے کہ جب ذات میں جو غیر متماثل ہے تموج ہو تو وہ کمالات بالتفصیل اور جُدا جُدا ہوئے۔ اور جب یہ تموجات لا انتہا اطراف سے وسط اور مرکز پر آ کر مدغم ہوتے رہے تو تجلی اوّل کا ظہور ہوا یعنی اس تجلی اکبر کے وسط میں سب کمالات اکٹھے ہو گئے۔ پھر مرتبہ تفصیل میں تعدد اور امتیازات کی نوبت آئی۔

رہا مرتبہ ذات، بحث اس کو حضرت حاجی صاحب ممدوح قدس اللہ سرہ نے بھی لاتعین، مجہول التعت والصفات غیب مطلق و مقطوع الاشارات تحریر فرمایا ہے۔ آپ نے لکھا ہے کہ ذات حقد بدون تجلی اوّل باطنِ حقد ہے۔ آپ نے آیت اللہ نور السموات والارض الخ میں کمشکوة کو مرتبہ ذات بحث کی تشبیہ قرار دی ہے اور مصباح کو تجلی اوّل کی۔ کیونکہ مشکوة (وہ طاق جس میں چراغ رکھا ہوا ہے) مخفی ہوتا ہے اُس کا ظہور مصباح کے تنور ہی سے ہوتا ہے۔ اس تنور سے پہلے وہ غیب الغیب اور مقطوع الاشارة تھا۔

ذات حقد یعنی ذات متجلی تجلی اوّل اسم اللہ کا مدلول اور مسی ہے جو قرآن مجید میں اس حیثیت کے ساتھ موصوف واقع ہوا ہے اور دیگر اسماء سب اس کی صفات۔ لیکن اس مرتبہ تجلی سے قطع نظر کے ساتھ ذات کا نام اور صفات انسان کی دسترس سے باہر ہیں، اس مرتبہ پر دلالت کرنے والا اسم

اعظم ہم سے مخفی ہے۔ اس مرتبہ کی معرفت کے لئے بڑے بڑے شہبازانِ وادی تو حید نے بلند پروازیاں کی ہیں لیکن انجام وہی رہا کہ العجز عن درک الادراک ادراک۔

عنقا شکار کس نہ شود دام باز چیں کایں جا ہمیشہ باد بدست ست دام را
مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ وراء الوراہ ثم وراء الوراہ ثم وراء الوراہ تحریر فرماتے ہیں۔ بہت سے
اکابر نے حسرت کے ساتھ یہ قطعہ لکھا ہے۔

چہ گویم باتو از مرغے نشانہ کہ با عنقا بود ہم آشیانہ
زعنقا ہست نامے پیش مردم ز مرغ من بود آں نام ہم گم
حضرت مرزا مظہر جانِ جاناں رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

کرا نظارہ آں شوخ مقدورست می دانم دلے دل در تلاش وصل معذورست می دانم

حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب میں تجلیِ اول اور صادرِ اول پر ہی بس

کردیا، کیونکہ یہاں مقصد صرف اتنی بات کا ثابت کرنا تھا کہ بیت اللہ تجلیِ گاہِ تجلیِ اول اور بیت

المقدس تجلیِ گاہِ صادرِ اول ہے۔ مراتب و وجوب و صفات کمالیہ سب کا مبداء یہی تجلیِ اول ہے۔ اس

پر یہاں کلام نہیں فرمایا۔ البتہ بعض مقامات پر کچھ اشارات کر دیئے ہیں جو تفصیلی معلومات کے

شائق ہوں وہ لوائحِ قاسمی کا مطالعہ فرمائیں۔ کچھ مذکور میں سب بالا جمال بطورِ ادغام اکٹھے

ہوں گے۔ اور اس لئے جیسے مرکز باقی سطحِ دائرہ سے بوجہ اجتماع ابعاد و جہات ذہن

میں ممتاز ہوتا ہے، ایسے ہی تجلیِ مذکور بوجہ اجتماع کمالات اور مراتب سے ممتاز ہوگی۔

اور اس وجہ سے اُس کا نور ایک جُدا ہی رنگ پر ہوگا۔ جیسے دائرہ کے اوپر کی

طرف دیکھئے تو تمام ابعاد مرکز کی طرف جاتے ہیں اور اس میں جا کر رزلِ بل جاتے

ہیں، اور مرکز کی طرف سے دیکھئے تو پھر تمام ابعاد اُس سے نکل کر جُدا جُدا باہر کو جاتے

ہیں۔ غرض اس امر میں بھی وہی انعکاس ہوتا ہے۔

تجلی کے ذریعہ سے کمالات ذاتیہ کا خارج کی طرف صدور

ایسے ہی ذات کی طرف سے لحاظ کیجئے تو تمام کمالات ذاتیہ تجلی میں آ کر مجتمع

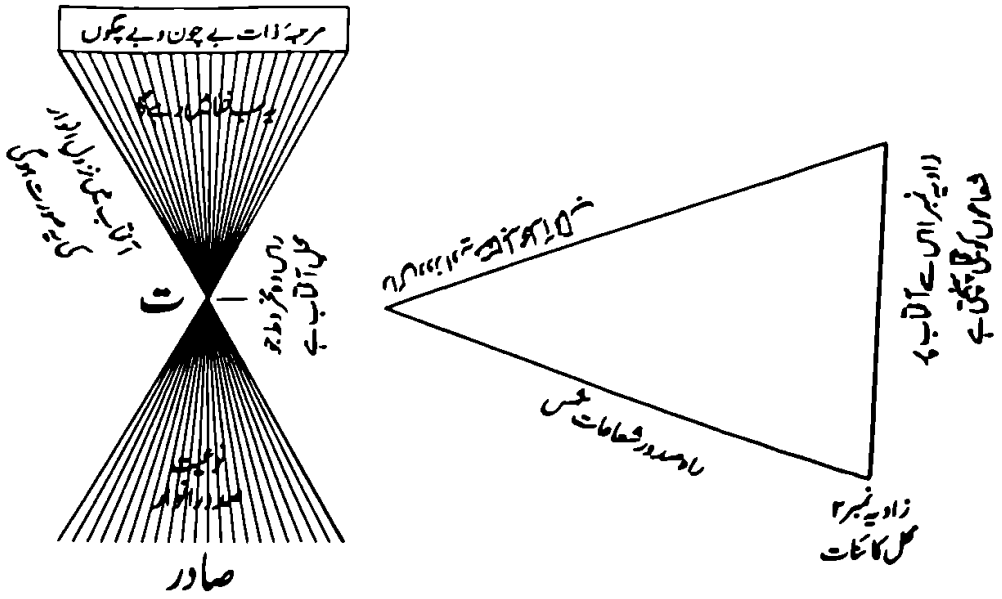
ہو گئے، اور تجلی کی طرف سے خیال کیجئے تو پھر تمام کمالات کا باہر کو صدور ہے۔ اور ایسی

صورت ہوگئی جیسے محسوسات میں سے آفتاب میں سمجھ آتی ہے۔ یعنی اول تو یہ مسلم کہ نورِ آفتاب عطاءِ خدا ہے ﴿پچھلے مضامین میں نورِ آفتاب کو آفتاب کی صفت ذاتی قرار دی ہے۔ کیونکہ صفت ذاتی وہ ہوتی ہے کہ جس کا مصدر خود ذات ہو کسی سے مستعار نہ ہو۔ اس موقع پر یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ اس کلام سے مضامین گذشتہ کی نفی ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ ایک تمثیل باعتبار ظاہر ہے، کوئی دعویٰ نہیں ہے۔ یعنی ظاہر نظر میں جس طرح نورِ قمر، نورِ شمس سے مستفاد ہے۔ اس طرح نورِ شمس کے کسی دوسری طرف سے صدور کا ہم کو علم نہیں۔ اس لئے ہم نے مان لیا کہ یہ اُس کی صفت ذاتی ہے۔ اور اس کا انفکاک موصوف سے نہیں ہو سکتا۔ لیکن بہ نظر حقیقت میں جب دیکھا جاتا ہے تو ثابت ہوتا ہے کہ ممکنات کی جس قدر بھی صفات وجودیہ ہیں اُن میں سے کوئی بھی خانہ زاد نہیں سب عطاءِ خدا ہیں، ذاتِ آفتاب کو نورِ آفتاب بھی عطاءِ خدا ہے۔ ﴿ اور اس لئے یہ خیال کرنا ضرور ہے کہ تمام شعاعیں جو بعد کو نکل کر جُدا جُدا ہو جاتی ہیں خدا کی طرف سے اُس میں آ کر مجتمع ہوگئی ہیں اور پھر اُس سے نکل کر جُدا جُدا ہو کر پھیل جاتی ہیں (جن کی اجتماعی ہیئت کو ڈھوپ کہتے ہیں)۔ اگر پہلے سے (ذاتِ شمس سے) جُدائی اور پھر (اُس میں خدا کی طرف سے آ کر) اجتماع نہ ہوتا تو بعد کو انفصال اور جدائی بھی ممکن نہ تھی۔ ﴿ اور یہ ممکن نہ ہو سکتا جو کہ اب ہو رہا ہے کہ اُس سے کروڑوں شعاعیں نکل کر عالم کو جگمگا رہی ہیں۔ آگے ممکن نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں جو چیز وحدت ذاتی..... الخ ﴿

جو چیز وحدت ذاتی رکھتی ہے اُس میں کثرت ممکن نہیں ہے۔ ﴿ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ذاتِ شمس میں جدا جدا شعاعوں کی تجلی آ کر مجتمع ہوگئی۔ اس لئے یہ تعدد و جدائی کائنات پر شعاعوں کے انتشار کی صورت میں ممکن ہو سکی۔ ﴿ الغرض جیسے آفتاب اس صورت میں بمنزلہ راسِ دو مخروط ہے جو راس کی طرف سے سیدھی ملی ہوئی ہوں۔ یا بمنزلہ راسِ دو زاویہ متقابلہ ہے، ایسے ہی وہ تجلی بھی مرتبہ ذات اور مرتبہ صادر کے بیچ میں ہوگی۔

﴿ سامنے دیئے ہوئے نقشہ میں دو مخروط کا راس نقطہ (ت) ہے۔ اس کو محلِ آفتاب سمجھئے جس میں حق تعالیٰ کی طرف سے شعاعوں کی تجلی آ کر مجتمع ہوتی ہے۔ پھر اس میں سے کائنات پر

صدر کی کیفیت نیچے کے مخروط میں دکھائی گئی ہے۔



اس دو زاویہ مقابلہ (زاویہ نمبر ۱ اور زاویہ نمبر ۲) کی کیفیت اس نقشہ کے مطالعہ سے سمجھ میں آجائے گی۔ جس پر آفتاب کو فرض کیا گیا ہے۔ تفصیل موقع پر لکھ دی۔ مگر جیسے آفتاب کی شعاعیں آمد کے وقت محسوس نہیں ہوتیں۔ اگر ہوتی ہیں تو وقت صدر و خروج محسوس ہوتی ہیں۔ ایسے ہی مرتبہ ذات اور اس سے کمالات کی آمد تو مشہود نہیں ہو سکتی، بذریعہ استدلال ہی معلوم ہوگی، پر مرتبہ صدر تک مشاہدہ کو رسائی ہوگی۔

آمد کمالات کے مشہود نہ ہونے کی وجہ

اور وجہ اس کی ظاہر ہے جس کا نتیجہ خفا اور اختفاء ہو وہ خفی کیوں نہ ہوگا (اس لئے کہ مرتبہ اجمال و اجتماع میں بطون ہوتا ہے ظہور نہیں ہوتا، البتہ مرتبہ تفصیل و انفصال میں ظہور ہوتا ہے بطون نہیں ہوتا) جیسا کلی اور اس کے افراد کا حال ہوتا ہے (سو آمد پر اجتماع موقوف ہے اور صدر پر تفصیل موقوف۔ اس لئے آمد، اور جہاں سے آمد ہو محسوس نہیں ہو سکتی۔ اور صدر اور نتیجہ صدر کا محسوس ہو سکنے بشرط احساس و حواس ضرور ہے۔

یہی وجہ ہے کہ محیط میں خطوط کا مرکز کی طرف آنا ایسا ذہن نشین نہیں جتنا مرکز میں محیط کی طرف خطوط کا جانا۔ مرکز سے محیط کی طرف خطوط کے جانے میں ہرگز کسی کو مشکل نہیں ہے۔ بے سیدھ باندھے جہاں کو چاہو لئے چلے جاؤ، محیط کی طرف ضرور

جائیں گے۔ اور محیط سے مرکز کی طرف خط لائیں تو سیدھ باندھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر آنے والے خطوط خود محسوس ہوتے تو یہ دقت کیوں ہوتی۔ حاصل یہ ہوا کہ مرکز سے جو خطوط دائرے کی طرف جاتے ہیں اُن میں ظہور ہوتا ہے، اور دائرے سے مرکز کی جانب خفا ہوتا ہے۔ تو ایسی صورت پیدا ہوگئی کہ گویا ایک مرکز پر دو دائرے ہیں، ایک جلی ایک خفی۔ اسی بات کو بطور خلاصہ کلام آگے ظاہر کرتے ہیں۔ الغرض دائرے میں بھی یہی ہوتا ہے کہ دو دائرے ایک ظاہر، ایک باطن اُوپر تلے، برابر برابر ایک مرکز پر ہوتے ہیں۔ کیفیت آمد ایسے مواقع میں مشہود نہیں ہوتی، البتہ کیفیت خروج معلوم ہوتی ہے۔

﴿ تجلیِ اولِ معبود ہے صادرِ اولِ وجود ﴾

لزوم عبادت کے سلسلہ میں اس سے پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عبادتِ روحانی کے ساتھ عبادتِ جسمانی بھی لازم ہے۔ معبود حقیقی ذاتِ حق جلِ شلتہ ہے جو بے چوں و بے چکوں اور غایتِ خفا میں ہے اور روح بھی غایتِ خفاء میں، بنا بریں روحانی عبادت کے لئے تو کسی کیفیت اور جہت کا تقید نہیں ہو سکتا۔ لیکن عبادتِ جسمانی میں چونکہ جسم ایک ظاہر چیز ہے، معبود کے ظہور کے بغیر اس کی ادائیگی کی کوئی صورت نہیں۔ اس کے لئے جسم کو کسی جہت میں رکھنا بھی ضروری ہے۔ اور معبود کا اس مرتبہ کا ظہور کہ اگر بصارت اس تک نہ پہنچ سکے تو بصیرت ہی پہنچ جائے لازمی ہے۔ ذاتِ حق جو کنزِ مخفی کی طرح بطون میں تھی، جب بطون سے ظہور میں آئی تو اس نے اولِ جو تجلی فرمائی اُس نے عبادتِ جسمانی کی صورت پیدا کر دی۔ اگرچہ ذاتِ حقیقی کے لئے یہ بھی بہ مرتبہٴ حجاب ہے۔ مگر ہقیقۃً حجاب نہیں ہے۔ کیونکہ حجاب حقیقی محبوب کا غیر ہوتا ہے۔ اور یہاں غیریت کا نشان نہیں۔ یہ تجلی اسی کے جمال کا حجاب ہے۔ بقول بعض اکابر۔

از جمالش بر جمالش پردہ ایست

اس لئے وہ عین ذات ہے، اسی کے لئے حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے تقریرِ مجمل کی تمہید میں سب سے پہلے تجلی کو عین ذات ثابت کیا۔ اُس موقع پر بعض شعراء کا کلام بھی استشہاداً پیش کر دیا گیا تھا۔ غالب کا یہ شعر بھی یہی پہلو لئے ہوئے ہے۔

جب وہ جمالی دل فردر صورتِ مہرِ نیروز آپ ہی ہونظارِ مہرِ پردے میں منہ چھپائے کیوں

حافظ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ بھی بلیغ اور مختصر الفاظ میں اس طرف اشارہ فرمائے
 جمالت آفتاب ہر نظر باد زخوبی روئے خوبت خوب تر باد
 مرا ازتست ہر دم تازہ عیشے ترا ہر ساعے حُسنِ دگر باد
 (کل یوم ہونی شان ۱۲)

الغرض عبادت جسمانی کے لئے یہی تجلیِ اولِ معبود ہے۔ اس کو سجدہ کرنا خدا ہی کو سجدہ کرنا ہوگا۔ چنانچہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں مگر چونکہ..... الخ ﴿ مگر چونکہ تجلیِ مذکور تجلیِ اول ہے، اور صادرِ مذکور صادرِ اول، تو اس تجلی کو معبود اور اس صادر کو وجود کہیں گے۔ ﴿ اس تجلی کو ذات سے جدا نہیں قرار دیا جائے گا۔ یعنی ذاتِ تجلیِ تجلیِ اولِ معبود حقیقی ہے۔ ذاتِ محض میں تو بطون در بطون اور خدا در خدا ہے۔ اس تک رسائی انبیاء علیہم السلام اور کُملِ اولیاء ہی کو میسر ہو سکتی ہے۔ عبادتِ جسمانی کے لئے یہ ظہور جس کو تجلیِ اول سے تعبیر کیا گیا ہے اس سے عابد کی ذات کا تقابل ممکن ہو گیا۔ ورنہ ذاتِ لاتعلین میں تو تقابل کی کوئی صورت ہی نہ تھی۔ ﴿

وجود کو صادرِ اول کہنے کی وجہ

کیونکہ اس سے اوپر کوئی مفہوم نہیں جو اس کو اول رکھے (یعنی اُس مفہوم کو مطلق کہا جائے اور اُس کی ایک تفسیر کو وجود) اُدھر وجود کو دیکھا تو مجمع الکلمات دیکھا۔ جو کمال کسی کے لئے تجویز کیجئے اول اُس صاحب کمال کے وجود کی ضرورت نظر آتی ہے۔ اگر کمالاتِ عالم، وجود کی ذات کے ساتھ مربوط نہیں تو یہ ارتباط کیوں ہے۔ سو وجود کے اس مجمع کمالات ہونے سے بھی یہی پتہ لگتا ہے کہ اُس تجلیِ اول سے یہی صادر ہوا ہے۔ جو اُس کے تمام کمالات جن کا ثبوت اوپر گذر چکا ہے، اس میں موجود ہیں اور اوصاف نہیں۔

عبادت کا مبنیٰ صفاتِ معبود ہیں، صفات کی ترتیب پر مفصل کلام

اب بغور سنئے کہ وقتِ عرضِ مطلب آپہنچا۔ وہ تجلی تو بذاتِ خود مصداقِ اسم "موجود" اور اسمِ جمیل ہے (یعنی ماہِ الموجودیت بذاتِ خود یہ تجلی ہے۔ اور جمال اس

کی صفت ذاتی ہے)۔ موجود ہونے کے لئے تو یہی ظہورِ آثار وجود کافی ہے۔ اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ اس کے پر توہ سے تمام کائنات موجود ہوئی ہے۔ اور اُس سے اوپر بطونِ درِ بطون اور خفا در خفا ہے۔ کچھ ظہور ہو تو ظہورِ آثار کا نام لیا جائے۔

دور بینانِ بارگاہِ الست غیر ازیں پے نبرده اند کہ ہست چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ یہ معما عنقریب حل ہو اچاہتا ہے۔

ذاتِ بخت پر جمیل کا اطلاق نہ آنے کی وجہ

رہا اسمِ جمیل اس مرتبہ پر اس کے صادق آنے اور اس سے اوپر کے مرتبہ پر صادق نہ آنے کی یہ صورت ہے کہ جمال کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے۔

(۱) ایک تو اجتماعِ جملہ ضروریاتِ جمال۔ (۲) دوسرے قابلیتِ ادراک و ابصار۔

اول کی وجہ تو یہ ہے کہ جمال کو جمال اس لئے کہتے ہیں کہ جملہ ضروریاتِ

جمال یعنی اعضاء معلومہ اور تناسب معلوم فراہم ہو جاتے ہیں۔

۱۱ اعضاء معلومہ اور تناسب معلوم یعنی ان اعضاء میں نسبت باہمی جس پر خوب صورتی کا انحصار ہے جمال ممکنات کی ضروریات ہیں، ان کو اساس بنائے بغیر جمال حقیقی کا بیان دشوار تھا اس لئے یہ صورت اختیار فرمائی۔ ورنہ جمال حقیقی اعضاء معلومہ وغیرہ تصورات سے بالاتر ہے۔ یوں سمجھ لیا جائے کہ اعضاء معلومہ جن قوی کے مظاہر ہیں اور ان کا تناسب معلوم اپنی پوری شانِ درباری کے ساتھ اجمال کے مرتبہ میں اس تجلیِ اعظم میں مندرج و مخفی تھا، اور اس مرتبہ میں تمیز نہیں تھا۔ یہ تمیز مرتبہ تفصیل میں مظاہر میں آشکارا ہوا۔ جامی رحمہ اللہ اسی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

حُسنِ خویش از رو کے خواہاں آشکارا کردہ پس بچشم عاشقان خود را تماشا کردہ

غرض جمال اور جملہ دونوں ایک مادہ اور مصدر سے ہیں۔ اور اسی بات سے

اہلِ فہم سمجھ سکتے ہیں کہ ”جمال“ اور کچھ ہے اور ”حسن“ اور کچھ ہے۔

جمال اور حُسن میں فرق کی توضیح

مزید توضیح کے لئے میں بھی عرض کئے دیتا ہوں کہ جمال میں تو فراہمی سامان

مذکور چاہئے۔ کسی کو اس کی خبر ہو کہ نہ ہو۔ اور حُسن اوروں کو اچھا معلوم ہونے کا نام ہے۔ چنانچہ محاوراتِ عربی، مثل حَسُنَ لَدَيَّ يَا حَسُنَ عِنْدَهُ (مجھے اچھا لگایا اُس کو اچھا لگا) وغیرہ اس پر شاہد ہیں۔ پر فہم کی ضرورت ہے۔)

مگر یہ ہے تو پھر خدا کو جمیل کہنے میں تو بشرطِ فراہمی سامانِ مذکور کچھ حرج نہیں۔ بلکہ نہ کہنے میں حرج ہے۔ کیونکہ اعتقادِ خلافِ واقع اور اخبارِ دروغ ہر کسی کے نزدیک بُرا ہے۔

البتہ حَسین کہئے، اور مطلب بھی اثباتِ حُسن و خوبی ہو تو پھر یہ دقت ہے کہ خدا کی یہ صفت اوروں پر موقوف رہے گی۔ اور پھر اُس میں بھی بوجہ احتمالِ غلط فہمی اہلِ بصر یہ یقین نہ ہوگا کہ یہ صفت اگرچہ دوسرے کے ادراک ہی پر موقوف ہو بہر طور حاصل ہی ہے۔ یعنی یہ بات یقینی نہ ہوگی کہ کوئی اہلِ بصر جس کو پسند کر کے اُس پر فریفتہ ہو گیا وہ واقعہ ایسا صاحبِ جمال ہے بھی کہ قابلِ پسندیدگی ہو۔ ایسا قصہ نہ ہو کہ ”لیلیٰ را چشم مجنوں باید دید“ کہنا پڑے۔ شروع مضمون میں بیان کیا تھا کہ جمال کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے ایک تو اجتماعِ جملہ ضروریاتِ جمال دوسری قابلیتِ ادراک و ابصار۔ پہلی بات سے فارغ ہو کر اب دوسری بات پر گفتگو کرتے ہیں۔ پھر ہی دوسری بات یعنی یہ کہ جمال کے لئے لیاقتِ ابصار و ادراک بھی ضرور ہے۔ اس کے اثبات کے لئے کسی دلیل کے بیان کرنے کی کچھ حاجت نہیں۔ غرض جیسے رنگ اسی کا نام ہے جو آنکھوں سے نظر آئے، اور آواز اسی کا نام ہے جو کانوں سے سُنائی دے، ایسے ہی جمال اسی کا نام ہے جو اچھا معلوم ہو۔ سو اگر معلوم ہونے کی قابلیت ہی اُس میں نہ ہوگی تو پھر اچھا معلوم ہونا بھی معلوم۔ (یعنی اچھا لگنے نہ لگنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔)

مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ خواہ مخواہ معلوم ہی ہو۔ یعنی علم و ادراکِ اہلِ نظر کے تعلق کی نوبت بھی آجائے۔ اگر یہ ہو تو پھر حُسن و جمال دونوں ایک ہیں۔ ان دونوں میں اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ جمال میں تو بعد فراہمی سامانِ مذکور قابلیتِ ادراک ہی چاہئے، اور حُسن میں تعلقِ نظر کی بھی ضرورت ہے۔

غرض مصداق اور موضوع لہ جمال کا وہ سامان مذکور ہے۔ پر وہ سامان خود ایسا ہے کہ کوئی صاحب نظر ہو تو اس کو اچھا معلوم ہو، اور مصداق اور موضوع لہ حسن کا کسی شے کا اچھا نظر آنا ہے۔ اصل میں وہ شے اچھی ہو کہ نہ ہو۔

ذات حق میں جمال کا اثبات

جب یہ فرق حسن و جمال سمجھ میں آ گیا اور یہ معلوم ہو گیا کہ جمال کے لئے تمام وہ چیزیں چاہئیں جن کی فراہمی کے بعد کوئی چیز اچھی نظر آئے، تو اب یہ گزارش ہے کہ ذات خالق کائنات کا جامع الکمالات ہونا تو مسلم۔ اول تو تمام عالم اس کا قائل، دوسرے مخلوقات میں جو کچھ ہے وہ فیض خالق ہے، اگر خالق میں تمام کمالات نہ تھے تو مخلوقات میں یہ کمالات گونا گوں کہاں سے آئے۔

مخلوقات میں نقائص کہاں سے آئے

ہاں، شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ مخلوقات میں عیوب اور نقائص بھی ہیں اگر وہ بھی فیض خالق ہیں تو خالق کا جامع العیوب ہونا بھی واجب التسلیم ہوگا۔ اور اگر خانہ زاد مخلوقات ہیں تو کمالات بھی خانہ زاد ہوں تو کیا حرج ہے۔

مگر یہ شبہ اسی وقت تک موجب خلجان ہوگا جس وقت تک یہ نہ معلوم ہوگا کہ کمالات تقطیعات و جودی ہیں اور نقائص پارہ ہائے عدمی۔ یعنی کمالات وجود کے ٹکڑوں میں سے اور نقائص عدم کے ٹکڑوں میں سے ہیں مطلب یہ ہے کہ ”کمالات“ وجود کے کمالات مطلقہ میں کے مخصوص افراد ہوتے ہیں، اور نقائص، عدم کے نقائص مطلقہ کے مخصوص افراد ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہر خیر کا منبع ”وجود“ ہے، اور ہر شر کا ”عدم“۔ ایک دو نظیر عرض کئے دیتا ہوں، ان شاء اللہ تعالیٰ اہل فہم اسی سے اپنا مطلب نکال لیں گے۔

وجود اور عدم کی تقطیعات کی مثالیں

سنئے! مینا ہونا قوت باصرہ اور آنکھ پر موقوف ہے۔ یہ دونوں موجود ہوں گی تو

بينا کہیں گے۔ نہیں تو نہیں۔ اور نابینا ہونے کے لئے کسی چیز کے ہونے کی ضرورت نہیں، ان دونوں کا یا ایک کا نہ ہونا کافی ہے۔

علیٰ ہذا القیاس ”شنوا“ ہونے کے لئے قوتِ سامعہ اور کان کی ضرورت، گویا ہونے کے لئے قوتِ ناطقہ اور زبان کی حاجت، اور لکھنے وغیرہ کے لئے قوتِ باطونہ اور ہاتھ چاہئیں۔ اور چلنے کے لئے پاؤں درکار۔ پر ”بہرے“ ہونے اور ”گونگے“ کے لئے، اور ”لنچے“ ہونے اور ”لنگڑے“ ہونے کے لئے کسی چیز کے ہونے کی ضرورت نہیں۔ فقط اعضاءِ مذکورہ اور قوائے مسطورہ کا نہ ہونا کافی ہے۔

اسی پر اور کمالات اور نقائص کو خیال کر لیجئے۔

قیاس کن زگلستان من بہار۔ مرا

اس سے صاف ظاہر ہے کہ ”کمالات“ قطعاً وجود ہیں اور ”نقائص“ قطعاً

عدم اور کیوں نہ ہو، نقصان خود عدم پر دال ہے۔ غرض بناءِ کمال وجود پر ہے، اور بناءِ نقصان و عیب عدم پر۔ اور ظاہر ہے کہ عدم مخلوقات اصلی ہے، اسی لئے خالق کی ضرورت ہوئی اور وجودِ مخلوقات مستعار، اسی لئے فیضِ خالق کہنا پڑا۔ مگر یہ فرق معلوم ہو گیا تو یہ بھی عیاں ہو گیا کہ کمالات خدا کی طرف سے مستعار ہیں اور نقائص و عیوب خدا کی طرف سے مستعار نہیں، خانہ زاد مخلوقات ہیں۔ یہ ایک ضمنی بحث تھی جو ایک شبہ کے ازالے کے لئے معرضِ تحریر میں آگئی۔ بات صفتِ جمال سے شروع ہوئی تھی اور جمال کے لئے ضروری ہوا خدا کی جامعیتِ کمالات کا بیان، کیونکہ وہی سامانِ جمال ہے۔ اس لئے اس کی وضاحت ضروری ہوئی۔ اب اصل مطمحِ نظر کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ یعنی ”تجلیِ اول“ کی طرف جو کہ ذات سے عینیت کا تعلق رکھتی ہے۔ جب اُس کا مجمع کمالات ہونا واضح ہو جائے گا تو ”جسمل ہونا“ اور اس میں اُن صفات کا ہونا جو مقتضی عبادت ہیں خود ہی لازم آجائے گا۔ اور اس کی مسجدیت کو تسلیم کرنے میں کوئی جھجک نہ رہے گی۔ فرماتے ہیں اور جب یہ بات..... الخ۔ ﴿

تجلیِ اولِ مجمعِ کمالات ہے

اور جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اسی سخنِ اول کو سنئے۔ جب ذاتِ باری تعالیٰ

جامع الکملات ہے تو تجلی اول مذکور بالضرور مجمع الکملات ہوگی اور کیوں نہ ہو تجلی مذکور بہ نسبت ذات بابرکات بمنزلہ مرکز دائرہ ہے۔ چنانچہ دقیقہ سخنانِ معانی (مضامین سابقہ) سے خوب سمجھ چکے ہیں۔ اور مرکز کا حال عیاں ہے کہ وہ مجمع الابعاد والجمہات اور ملتقی الخطوط والاقطار ہوتا ہے۔ یعنی مرکز سے محیط تک ہر جہت کی تمام دور میں مرکز میں مخفی اور مجتمع ہیں اور دائرہ کے جتنے بھی قطر ہیں یعنی وہ خطوط جو مرکز سے محیط تک پہنچتے ہیں، ان کے تمام سروں کے ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کا مقام بھی مرکز ہی ہے۔ جو بات دائرہ میں بالتفصیل ہوتی ہے۔ وہ مرکز میں بالا جمال ہوتی ہے۔ سوجب تجلی مذکور بہ نسبت ذات بمنزلہ مرکز دائرہ ہوئی تو تمام کمالات ذات تجلی مذکور میں بالا جمال ہونے چاہئیں۔

مرتبہ تفصیلی سے پہلے صفات میں تمیز و امتیاز باہمی نہیں تھا

اور پھر جب یہ دیکھا جائے کہ جیسے مرکز دائرہ بوجہ اجتماع ابعاد و اتقاء اقطار نظر خیال میں باقی سطح دائرہ سے ممتاز و متمیز ہے، ایسے ہی موقع تجلی مذکور ذات کے اور مقامات سے (جن کا بیان اس سے پہلے ایک مفصل حاشیہ میں کیا جا چکا ہے) متمیز و ممتاز ہے۔ تو پھر اس کا اقرار بھی لازم ہے کہ تجلی مذکور سے پہلے تمیز و امتیاز کچھ نہ تھا۔ صفات و شیون میں تمیزات کا ظہور سب اسی تجلی (یعنی مرتبہ) سے ہوا۔ مولانا عراقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

زور یا موج گوناگوں برآمد زبے چونی برنگ چوں برآمد

تمیز و امتیاز نہ ہونے کے نتائج

مگر تمیز و امتیاز نہ ہوگا تو علم کا ہے کو ہوگا۔ علم کا اول کام یہی ہے کہ معلوم کو غیر معلوم سے ممتاز و متمیز کر دے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ امتیاز و تمیز اس تجلی کے بعد ہی حاصل ہوا ہے۔ مگر جب علم اس سے پہلے نہیں تو جو جو صفات علم سے بھی متاخر ہیں وہ کا ہے کو اس مرتبہ سے پہلے ہوں گی یعنی ”قدرت، ارادہ، مشیت، تکوین“ وغیرہ جن کا تحقق علم کے تحقق پر موقوف ہے وہ بالاولیٰ مرتبہ مذکور سے متاخر ہوں گی۔

صفات مذکورہ کے علم پر موقوف ہونے کی وجہ

وجہ توقف میں شاید کسی کو توقف ہو، اس لئے یہ گزارش ہے کہ (صفت ارادہ پر غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ) تعلق ”ارادہ“ مراد کے ساتھ علم مراد یعنی تعلق علم بالمراد پر موقوف ہے۔ اور یہ توقف بدیہی ہے۔ دیوانہ سے لے کر عاقل تک اس سے آگاہ ہے۔ ﴿مضمون پر غور کرنے سے پہلے تعلق اور تحقق کے فرق کو سمجھ لینا چاہئے۔ تعلق کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں مستقلاً پہلے سے موجود ہیں، اُن میں کوئی علاقہ پیدا ہو جائے۔ تحقق کے معنی حقیقت ثابتہ بن جانے کے ہیں۔ جیسے مثلاً دن، رات (بہ مرتبہ ثبوت تو پہلے ہی سے ہوتے ہیں) حقیقت ثابتہ اسی وقت ہوتے ہیں، جب آفتاب طلوع ہو جاتا ہے یا غروب ہو جاتا ہے اُس وقت کہا جائے گا کہ دن تحقق ہو گیا یا رات تحقق ہو گئی۔ آگے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ارادہ اگر چہ اپنے مفہوم کے یعنی تعقل کے اعتبار سے علم کی طرح ایک مستقل صفت ہے۔ مگر اس کے لئے ”علم“ موقوف علیہ ہے۔ جب علم کا تحقق نہ ہوگا تو ارادہ کا تحقق ہی نہیں ہوگا۔ جس طرح دن تحقق ہی نہیں ہوتا جب تک طلوع شمس کا تحقق نہ ہو جائے۔ جب تحقق ہی نہ ہوگا تو بغیر علم کے اُس کے بروئے کار آجانے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ ﴿

یہ توقف تعلق اسی پر شاہد ہے کہ ”ارادہ“ وغیرہ صفات کا تحقق بھی علم کے تحقق پر موقوف ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر صفات مذکورہ کا تحقق علم کے تحقق پر موقوف نہ ہو تو صفات مذکورہ کا تعلق بھی علم کے تعلق پر موقوف نہیں ہو سکتا۔ یعنی جب علم اور صفات مذکورہ میں یہ ارتباط نہیں کہ علم کے تحقق پر اُن کا تحقق موقوف ہو تو یہ معنی ہوئے کہ علم اپنے وجود میں صفات باقیہ سے مستقل اور مستغنی ہے، اور صفات باقیہ اپنے وجود میں علم سے مستقل اور مستغنی۔ ایک کو دوسرے سے کچھ علاقہ نہیں۔ اور یہ ہوگا تو بالبداہت دونوں اپنے اپنے تعلق میں بھی ایک دوسرے سے مستقل اور مستغنی ہوں گے۔ کیونکہ اصل تعلق ایک اتصال ہے۔ سو جب تحقق میں تباہُن اور انفصال ہے تو تعلق میں تباہُن اور انفصال ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ جو دو چیزیں جُدا جُدا ہوتی ہیں، اُن میں سے ایک کا اتصال کسی چیز کے ساتھ دوسرے کے اتصال پر اُس چیز سے موقوف نہیں ہوتا۔

یعنی جب کہ دو چیزیں بالکل الگ ہوں گی تو اُن میں سے ایک کا کسی شے کے ساتھ ملنا اس پر موقوف نہیں ہوگا کہ پہلے اُس شے کے ساتھ وہ دوسری چیز ملے۔ اس کے بعد یہ پہلی چیز ملے۔ ﴿ ہاں اگر ایک کا تحقق دوسرے کے تحقق پر موقوف ہو، یعنی باہم وہ نسبت ہو جو جسم میں اور سطح میں ہوتی ہے، تو پھر جس کا تحقق دوسرے کے تحقق پر موقوف ہوگا، اس کا تعلق بھی دوسرے کے تعلق پر موقوف ہوگا۔ اور کیوں نہ ہو، اس صورت میں موقوف علیہ منشاء انتزاع اور علت اور مصدر ہوگا، اور موقوف امر انتزاعی اور معلول اور صادر۔

﴿ جس طرح خط (ہندی) ایک امر انتزاعی ہے جس کا منشاء انتزاع سطح ہے جو خط کے لئے علت ہے اور خط معلول، سطح موقوف علیہ ہے اور خط موقوف ہے اور وہ مصدر ہے اور یہ صادر ﴿ اور ظاہر ہے کہ امر انتزاعی کا تعلق، بے تعلق منشاء انتزاع، اور معلول کا تعلق بے تعلق علت، اور صادر کا تعلق بے تعلق مصدر متصور نہیں۔ کیونکہ انتزاعیات اور معلولات اور صادرات کا وجود منشی انتزاع اور علل اور مصادر کے وجود سے جدا نہیں ہوتا۔

﴿ یعنی انتزاعیات کا وجود اپنے مناشی یعنی منشاؤں سے اور معلولات کا وجود اپنی علتوں سے اور صادرات کا وجود اپنے مصدروں سے الگ ہو کر نہیں پایا جاتا جیسے دُھوپ آفتاب سے منقطع ہو کر نہیں پائی جاسکتی۔ دن آفتاب سے جدا ہو کر نہیں پایا جاسکتا۔ نقطہ ہندی خط سے جدا ہو کر نہیں پایا جاسکتا۔ ﴿ بلکہ مثل وجود سطح، جو جسم کے وجود کی انتہا ہوتا ہے، وہ بھی اپنے مناشی اور علل اور مصادر کے وجود کی انتہا اور نہایت ہوتے ہیں۔ اس لئے جیسے ”تعلق“، یعنی اتصال سطح بے تعلق و اتصال جسم ممکن نہیں، ایسے ہی اتصال و تعلق انتزاعیات بے اتصال و تعلق مناشی متصور نہیں۔

حاصل کلام

غرض اگر علم کو اور صفات مذکورہ (قدرت، ارادہ، مشیت وغیرہ کے لئے منشاء انتزاع اور علت تسلیم کریں۔ تب تو یہ توقف تعلق صحیح ہو سکتا ہے، ورنہ یہ توقف ہرگز صحیح و راست نہیں ہو سکتا۔ لیکن جب ”علم“ کو بہ نسبت صفات باقیہ منشاء انتزاع اور

علت مانا تو پھر یہ بات بھی واجب التسلیم ہے کہ اور صفات کا وجود ”علم“ کے وجود پر اور اُن کا تحقق علم کے تحقق پر موقوف ہے۔

﴿وجود تحقق علم اور وجود و تحقق صفات سے کیا مراد ہے؟﴾

اوصاف وجودی دو قسم کے ہوتے ہیں اوصافِ فاعلی اور اوصافِ مفعولی۔ حق تعالیٰ شانہ کے جملہ اوصافِ فاعلی ہیں، ان اوصاف کا وجود اور تحقق کسی سے تعلق پر موقوف نہیں ہوتا اور جس کو عوام علم و ارادہ وغیرہ کہتے ہیں اس میں معلوم اور مراد سے تعلق ملحوظ ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہماری مراد یہ علم و ارادہ نہیں۔ یہاں پہلے اگر اوصافِ فاعلی کی تعریف سمجھ لی جائے جو حضرت رحمہ اللہ علیہ نے تقریر دل پذیر میں فرمائی ہے تو اس موقع پر جو بات فرما رہے ہیں اُس کے سمجھنے میں تکلف نہیں ہوگا۔ وہ ہذا ”اگر کوئی وصف اوصافِ وجودی میں سے اس بات کو مقتضی ہو کہ علاوہ موصوف کے اس وصف کے لئے کوئی اور بھی چاہئے جس پر یہ وصف واقع ہو تو ایسا وصف من جملہ ”اوصافِ فاعلی“ ہوگا۔ اور اگر کوئی وصف علاوہ موصوف کے اس بات کو مقتضی ہو کہ اس وصف کے لئے کوئی اور بھی چاہئے، جس سے یہ وصف صادر ہوا ہو تو یہ وصف من جملہ ”اوصافِ مفعولی ہوگا“۔ آگے فرماتے ہیں کہ ”اوصافِ فاعلی ہر قسم کے خداوند عالم میں ہونے چاہئیں“۔

یہی بات یہاں بیان کی جائے گی۔ فرماتے ہیں مگر اہل فہم..... الخ ﴿

مگر اہل فہم سمجھتے ہوں گے کہ اس تقریر میں ”وجود و تحقق علم“ اور ”وجود و تحقق صفات“ سے وہ مراد نہیں جس کو عوام علم و ارادہ سمجھتے ہیں۔ اُن کے نزدیک مسٹی بالعلم والقدرة وہی مرتبہ تعلق ہے جس کو ہم نے مرتبہ تحقق سے علیحدہ تجویز کیا ہے بلکہ وہ ”مرتبہ“ مراد ہے جو اپنے مفعولوں سے متعلق ہوتا ہے (یعنی وصفِ فاعلی کا مرتبہ)۔

توضیح کے لئے ایک دو مثال معروض ہیں۔ ”نور“ آفتاب و قمر، یا ”قوت“ باصرہ و ناطقہ اور چیز ہے اور بعد تعلق نور یا تعلق قوت باصرہ و ناطقہ جو بات حاصل ہوتی ہے وہ اور چیز ہے۔ اگر فرض کروں نور آفتاب و قمر زمین و آسمان سے متعلق نہ ہو، یا قوت باصرہ و ناطقہ مبصرات و ملفوظات سے متعلق نہ ہو تو کسی عاقل کے نزدیک یہ نہ ہوگا کہ

آفتاب و قمر میں نور نہیں، یا آنکھ اور زبان میں قوتِ باصرہ اور قوتِ ناطقہ نہیں۔
 غرض آفتاب و قمر اور چشم و زبان کا، نور اور قوائے مذکورہ کے ساتھ موصوف ہو جانا اس پر موقوف نہیں کہ نور، زمین وغیرہ سے متعلق ہو، یا قوتِ باصرہ اور قوتِ ناطقہ مبصرات اور ملفوظات سے متعلق ہو۔ ہاں زمین کا منور ہونا اور مبصرات اور ملفوظات کا بالفعل مبصر اور ملفوظ ہونا اس پر موقوف ہے کہ نور زمین سے متعلق ہو اور قوتِ باصرہ اور قوتِ ناطقہ مبصرات اور ملفوظات سے متعلق ہوں۔ غرض مفعول کا کسی صفت کے ساتھ موصوف ہونا اس پر موقوف ہے کہ فاعل کی وہ صفت اُس سے متعلق ہو۔ اور فاعل کا موصوف ہونا اس پر موقوف نہیں کہ اُس کی وہ صفت اُس کے مفعول کے ساتھ متعلق ہو۔ سو وہ مرتبہ یہاں مراد ہے جس پر فاعل کا موصوف ہونا موقوف ہے، وہ مرتبہ مراد نہیں جس پر مفعول کا ہونا موقوف ہوتا ہے۔

الغرض خداوند عالم جو دربارہٴ صفاتِ فاعل ہے مفعول نہیں، بلکہ اُس کے لئے مفعول بہ مخلوقاتِ عالم ہیں قبل تعلق صفاتِ بالخلقوات بھی موصوف بالصفات تھا۔
 در ازل قبلہ جانہا خم ابروئے تو بود روئے تو سوئے دلم روئے دلم سوئے تو بود
 پیش ازاں روز کہ خورشید فلک نورداشت عالم عشق منور زہ روئے تو بود
 یہاں سے حضرت مولانا نظامی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک لغزش واضح ہو جائے گی جو اُن سے اُن کے اس مشہور شعر میں سرزد ہو گئی ہے۔

گناہ من ارنامے در شمار ترا نام کے بودے آمرزگار
 یعنی اگر ہم گناہ نہ کرتے تو آپ کا نام آمرزگار کیسے ہوتا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے گناہوں کی بدولت آپ بہ صفت آمرزگاری متصف ہوئے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ اللہ جل شلئ اُس وقت بھی آمرزگار تھے۔ جب کہ نہ گناہ موجود تھے۔ نہ گناہ کرنے والے پیدا ہوئے تھے۔ ﴿

حاصلِ کلام

سو وہ ”مرتبہ“ جس کو تعلق حاصل ہوتا ہے (اور جس کی بناء پر تعلق سے پہلے بھی

حق تعالیٰ اُس صفت سے متصف ہیں) علم میں موقوف علیہ ہے اور صفاتِ باقیہ میں وہ مرتبہ اُس پر موقوف۔ اور پھر توقف بھی فقط تعلق ہی میں نہیں بلکہ تحقق میں توقف ہے۔ ایک غلط فہمی کا ازالہ.... اس بیان سے کہ اس مرتبہ تجلی اول ہی سے علم اور اس کے واسطے سے دیگر صفاتِ حقیقیہ کا تعلق ہے اور اس مرتبہ سے قبل کے مرتبہ میں کسی صفت کا اطلاق درست نہیں۔ یہ اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس کے نتیجہ میں تو ذات کو مجتمع جمع صفات کمال کے بجائے ان کے اضداد کا مجتمع ماننا پڑے گا۔ اس کی تقریر خود فرماتے ہیں۔

نتیجہ بحث یعنی قبل از مرتبہ تفصیل ذات پر کسی صفت کا اطلاق جائز نہیں

سو جب یہ ثابت ہو گیا کہ قبل (مرتبہ) تجلی مذکور اطلاق علم کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ کار علم وہ تمیز ہے (یعنی صفات میں باہمی تمیز) اور ظاہر ہے کہ قبل مرتبہ مذکور تمیز مذکور ممکن نہیں۔ اور کیونکہ ہو، تمیز اور امتیاز کے لئے ایک متمیز اور دوسرا متمیز عنہ چاہئے۔ اور قبل مرتبہ مذکور وحدت در وحدت ہے۔ اثنیثیت نہ حقیقی ہے، نہ اعتباری۔ البتہ بعد مرتبہ مذکورہ ہر بات حاصل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ قبل مرتبہ مذکورہ اطلاق علم ناجائز ہے۔ اور جب اطلاق علم ناجائز ہو تو اطلاق دیگر صفات بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگا۔ مگر اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ قبل مرتبہ تجلی مذکور یعنی مرتبہ ذات میں ذات پاک صفات سے معڑی ہے، اور جب صفات مذکورہ نہیں تو ان کی اضداد ہوں گی۔ اور اس وجہ سے ذات پاک کا سراپا عیب ہونا لازم آئے گا۔

کیونکہ جیسے ہم اپنے اندر دیکھتے ہیں کہ اگر بینائی نہیں ہوتی تو پھر (اس کی ضد) تا بینائی ہوتی ہے۔ اس لئے جب مرتبہ ذات میں صفات کمال نہ ہوں گی تو پھر خواہ مخواہ ان کے اضداد یعنی نقائص اور عیوب ہی ہوں گے۔

توجیہ ازالہ غلط فہمی مذکور

وجہ اس کی یوں نہ سمجھنا چاہئے یہ ہے کہ اطلاق اسماء صفات جائز نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصولی صفات بھی نہ ہو کریں۔ ان اصولی صفات کو شئون کہتے ہیں۔

شیخ اکبر اور حکماء یونان تو شکون و صفات میں فرق نہیں سمجھتے اور عین ذات کہتے ہیں مگر حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ فرق کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک صفات لا عین ولا غیر ہیں مگر شکون عین ذات ہیں۔ وہ شکون کو اصولی صفات قرار دیتے ہیں اور صفات کو زائد بر ذات یعنی باعتبار تعقل ذات سے جدا اور باعتبار تحقق عین ذات۔ مگر کشف سے اُن کو صفات کا دائرہ الگ محسوس ہوا تو انہوں نے اس کو شکون کے ظلال قرار دیا۔ اور زائد بر ذات ہونے پر اس اعتراض کا کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ ذات کو ایسی چیزوں کی جانب احتیاج ثابت ہوگی جو ذات سے جدا ہیں، قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ وہی جواب اپنے مکتوبات میں تحریر فرماتے ہیں جو یہاں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں کہ جب ذات میں اصولی صفات یعنی شکون موجود ہیں تو صفات کی احتیاج ثابت نہیں ہوتی۔ وہ شکون کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں، ذات من حیث لہ کار علم می کند شان علم ست و ذات من حیث انہ کار قدرت می کند شان قدرت ست۔ شکون کے بارے میں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مسلک معلوم ہوتا ہے۔ ﴿

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جیسے اصل دھوپ یعنی نور شعاعوں میں زیادہ ہے اور خود جرم آفتاب میں وہ اصل، شعاعوں سے بھی کہیں بڑھ کر۔ ﴿ ان تینوں چیزوں کو سمجھ لینا چاہئے۔ ”جرم آفتاب، نور آفتاب، شعاعیں“ جن کی اجتماعی صورت سے جو چیز پیدا ہوتی ہے اس کا نام دھوپ ہے۔ ان شعاعوں کا مصدر ”نور آفتاب“ ہے۔ ﴿

مگر بایں مرتبہ شعاع پر اطلاق دھوپ ناجائز ہے، اور مرتبہ آفتاب پر اطلاق شعاع ناروا۔ اور اگر کہے تو (مرتبہ شعاع کے حق میں دھوپ کہنا بمنزلہ دشنام ہے۔ اور آفتاب کے حق میں شعاع کہنا بمنزلہ گالی۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کار پردازی شعاع و دھوپ یعنی تنویر تو اصل نور سے متعلق ہے۔ اور اطلاق شعاع و دھوپ (مذکورہ بالا کے نامناسب ہونے) میں اُس کی پر نظر ہے جو بوجہ تزلزل مرتبہ شعاع بہ نسبت مرتبہ شمس، شعاع میں ہوتی ہے، اور بوجہ تزلزل مرتبہ دھوپ بہ نسبت مرتبہ شعاع دھوپ میں ہوتی ہے۔

ایسے ہی مرتبہ ذات میں اصولی صفات موجود ہیں۔ پر اطلاق اسماء صفات

اُس مرتبہ پر اُس مرتبہ کی توہین ہے۔ ﴿مرتبہ ذات میں جس کو ہندی میں بزرگن کہتے ہیں صفات کی نفی کی ایسی اعلیٰ توجیہ اب تک کوئی نہیں کر سکا۔ یہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے تفرقات میں سے ہے بڑے بڑے مشائخ جب اپنے متوسلین کو اس مرتبہ کا مراقبہ کراتے ہیں تو اتنا ہی کہہ دیتے ہیں کہ اس مرتبہ میں صفات کا تصور نہ کیا جائے بلکہ نفی کی جائے۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کر دیا کہ اس مرتبہ کے لئے صفات کا اثبات ذات کی توہین ہے کہ ذاتِ بحت اس سے اکبر اور اعلیٰ وارفع و برتر ہے۔ جزا اللہ خیر الجزاء۔

ذوقِ ایں نے شناسی بخدا تانہ چسی

آگے اصول صفات کے تفوق اور انکشاف اسرار متفرعہ و نتائج غامضہ کا اظہار فرماتے ہیں۔ ﴿

مرتبہ ذات کی جامعیت اور اس کا جملہ مراتب پر تفوق

غرض بایں نظر کہ مرتبہ صفات مرتبہ ذات سے صادر ہوتا ہے اور مرتبہ تجلی مذکور مرتبہ اصل کا پر توہ ہوتا ہے، جو کچھ مرتبہ صفات اور مرتبہ تجلی میں ہو گا وہ مرتبہ ذات اور مرتبہ اصل میں آؤں ہو گا مگر بایں نظر کہ کارگزاری صفات اور کارپردازی تجلی مذکور اُس اصل سے مربوط ہے جو ذات سے صادر اور اصل کا پر توہ ہے۔ (یعنی وجود سے جو کہ صادر آؤں ہے) اور (ذات پر) اطلاق اسماء (کے غیر مناسب ہونے) میں اُس کی پر نظر ہے جو ”تزل مراتب“ کو لازم ہے۔ ﴿جیسا کہ مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد مگر فرق مراتب نہ کنی زندیقی ﴿

(اس کی شرح آگے خود فرماتے ہیں)۔ تو اطلاق اسماء مذکور تو ناروا ہوگا، پر اُس کا

اقرار لازم ہوگا کہ اصل صفات مرتبہ ذات میں مرتبہ صفات سے کہیں بڑھ کر ہے۔

تزل مراتب کا ثبوت

باقی رہا تزل مراتب وہ خود اس سے ظاہر ہے کہ مرتبہ صفات معلول مرتبہ ذات۔

اور مرتبہ تجلی معلول اور پر توہ مرتبہ اصل ہوا کرتا ہے۔ ﴿مطلب یہ ہے کہ تجلی مذکور کی علت خود

ذات ہے یعنی وہ ذات کا پرتو ہے، یہ تجلی صفاتی ذات سے صادر ہوئی، ذات اُس کی علت اور مصدر ہے۔ اور یہ تجلی معلول اور صادر۔ اور معلول و صادر کا مرتبہ علت و مصدر سے متزل ہوتا ہے۔ ﴿

حکماءِ یونان کے اس قول پر کہ صفات عین ذات ہیں تنقید

اس تقریر سے اہل فہم کو واضح ہو گیا ہوگا کہ حکماءِ یونان کا یہ قول کہ ”صفات باری عین ذات باری ہیں“ گو بایں خیال صحیح ہے کہ مرتبہ ذات باری میں اصولی صفات مرتبہ صفات سے بڑھ کر ہیں، پر بایں وجہ غلط ہے کہ مرتبہ ذات پر اسامی صفات کا اطلاق اُن کے قول سے لازم آتا ہے۔ اور پھر اُس کے ساتھ یہ دوسری غلطی ہے کہ مرتبہ صفات کا انکار کرتے ہیں اطلاق صفات کا مرتبہ ذات پر صحیح، غلط ہونا تو (مذکورہ بالا تقریر سے) آشکارا ہو گیا پر اقرار و انکار میں (یعنی صفات کے اقرار اور اُن کے مرتبہ کے انکار میں ناظرین کو) شاید ہنوز تامل ہو، اس لئے یہ گزارش ہے۔

حکماء کے صفات کے اقرار کے باوجود

مرتبہ صفات سے انکار کی وجہ اور اس کا جواب

وجہ انکار حکماء تو فقط یہ ہے کہ در صورت اقرار مرتبہ صفات اشکال ذات بالغیر یعنی بالصفات لازم آئے گا۔ (جس سے ذات میں احتیاج ثابت ہوگی)

پر جس شخص کو یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ مرتبہ ذات میں ”اصل صفات“ مرتبہ صفات سے بھی بڑھ کر ہے اُس کو یہ وہم ہرگز موجب خلجان نہ ہوگا۔ ہاں اگر مرتبہ ذات کو اُس اصل سے مٹایا مانتے تو یہ بات بے شک لازم آتی۔ بلکہ اہل فہم کو تو بعد استماع تقریر مذکور یہ واضح ہو جائے گا کہ معاملہ بالعکس ہے۔ یعنی مرتبہ ذات تو اپنے کمال میں محتاج مرتبہ صفات کیا ہوتا۔ اُلٹا مرتبہ صفات اپنے وجود میں محتاج مرتبہ ذات ہے۔ توضیح کے لئے وہی مثال آفتاب و شعاع و دھوپ کافی ہے۔ یعنی کون نہیں جانتا کہ آفتاب اپنے تئور (یعنی روشن ہونے) میں محتاج مرتبہ شعاع،

اور مرتبہ شعاع اپنے تنور میں محتاج مرتبہ دھوپ نہیں، بلکہ معاملہ بالعکس ہے، یعنی خود مرتبہ شعاع اپنے تحقق میں محتاج مرتبہ آفتاب، اور مرتبہ دھوپ اپنے تحقق میں محتاج مرتبہ شعاع ہے۔ یہاں جو کچھ کمال ہے وہ اوپر سے ماخوذ ہے۔

سو یہی صورت خدا کی ذات اور صفات میں، بلکہ تمام موصوفات اور ان کی صفات میں ہے، پر فہم و عقل کی ضرورت ہے۔ انسان کی علم و قدرت وغیرہ صفات کا بھی یہی حال ہے، اور کیوں نہ ہو، وجہ مذکور دونوں جگہ مشترک ہے۔ یہاں بھی یہی ہے کہ مرتبہ صفات معلوم مرتبہ ذات اور صادر من الذات ہے۔ فرق ہے تو اتنا ہے کہ ذات خداوندی قدیم اور واجب ہے، اور اس وجہ سے اس کی صفات بھی قدم اور واجب ہیں، اور ذات انسان وغیرہ مخلوقات حادث و ممکن ہے، اور اس لئے اس کی صفات بھی حادث اور ممکن ہیں۔ پر اس کی ذات و صفات کا حادث ایسا ہے جیسے دھوپ کا حادث، یعنی شعاع آفتاب تو ذات آفتاب کے ساتھ ہے، جب سے وہ ہے جیسی سے یہ ہے۔ پر دھوپ میں یہ بات نہیں۔

نتیجہ ذات ممکنات کے عین وجود ہونے کا اثبات

پر بایں ہمہ دھوپ بھی عین نور ہے، اور اس وجہ سے مصدر نورانیت کچھ نہ کچھ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے قرب و جوار میں کچھ نہ کچھ نور ہوتا ہے، یعنی نپٹ اندھیرا نہیں ہوتا۔ ایسے ہی صفات باری تو ذات باری کے ساتھ ہیں۔ جب سے وہ ہے جیسی سے وہ بھی ہیں، وہ قدیم ہے تو یہ بھی قدیم ہیں۔ پر ذات ممکن اور صفات ممکن میں یہ بات نہیں۔ ان میں وہ قدم نہیں جو ذات و صفات میں ہے۔ مگر بایں ہمہ ذات ممکنات بھی عین وجود ہے۔ اور اس وجہ سے کسی نہ کسی قدر مصدر و مظہر آثار وجود ہوتی ہے۔ سو وہ آثار وجود کیا ہیں؟ یہی صفات ہیں!۔ یہی وجہ ہے کہ بے وجود ان کا تحقق ممکن نہیں ہے۔

جہاں بھی وجود کا اطلاق ہوگا صفات وجودیہ بھی ضرور ہوں گی

مگر یہ ہے تو پھر جہاں کہیں نام وجود ہوگا وہاں تمام صفات وجودیہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ تفصیل اس اجمال کی تو ان شاء اللہ ان ہی اوراق میں کہیں نہ کہیں ملے گی۔ اس لئے

یہاں زیادہ شرح کی ضرورت نہیں، پر بقدر ضرورت اشارہ بھی ضرور معلوم ہوتا ہے۔

سُنئے! جب تحققِ صفات، ثبوتِ وجود پر موقوف ہو تو خواہ مخواہ یہ کہنا پڑے گا کہ صفاتِ وجودیہ بہ نسبتِ وجود ایک امر انتزاعی اور معلوم ہیں، اور اس وجہ سے فیما بین وجود و صفات اسی نسبت کو تسلیم کرنا پڑے گا جو فیما بین مصدر و صادر ہوا کرتی ہے۔

انتزاعیات اصل میں مفہوماتِ نسبیہ اور مضامینِ اضافیہ ہوتے ہیں اور مفہوماتِ نسبیہ اور اضافیہ اُن کو کہتے ہیں جن کا ہونا اور سمجھنا داور کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف ہو۔ یعنی جیسے نسبتِ جملہ ملکہ منسوب اور منسوب الیہ کے وجود کے بعد وجود میں آتی ہے۔ (براہین قاسمیہ) جس طرح نور شمس مصدر ہے جس سے شعاعیں صادر ہیں تو نور شمس اور شعاعوں میں نسبتِ مصدریت مستزاع ہوتی ہے۔ اسی طرح صفاتِ وجودیہ اور وجود کے مابین صدور کی نسبت مستزاع ہوتی ہے۔ تو جہاں بھی وجود ہوگا اُس کی معلولات یعنی صفات کا صدور بھی ضرور ہوگا۔ مگر اُن کے ظہور میں مظاہر کے مراتب استعداد کا بھی دخل ہوتا ہے۔ ورنہ ثبوتِ صفات کے لئے ثبوتِ وجود کی کیا ضرورت تھی۔ یعنی جب صفات وجود سے صادر ہی نہیں ہوئیں تو اُن کا تعلق یعنی اتصال کسی موصوف کے ساتھ تعلق وجود پر یعنی وجود موصوف پر کیوں موقوف ہوتا۔

مثلاً صفتِ سمع و صفتِ بصر کا تعلق زید سے اسی وقت ہوتا ہے جب زید موجود ہو جاتا ہے یعنی حقیقتِ زید کا اتصال وجود کے ساتھ ہو کر وہ موجود کہلاتا ہے۔ بغیر اس کے حقیقتِ زید کے ساتھ صفاتِ سمع و بصر وغیرہ کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ اس لئے واضح ہوا کہ یہ سب صفات وجود ہیں۔

اس قسم کی تقریر چونکہ قریب ہی مرقوم ہوئی ہے اس لئے اتنا اشارہ ہی کافی ہے۔

بالجملہ صدور صفاتِ وجودیہ من الوجود واجب التسلیم ہے۔ (اور حکماء کا اس مرتبہ سے انکارنا معقول ہے) اور چونکہ مصدر سے صادر جُدا نہیں ہوا کرتا۔ اور ہو تو کیونکر ہو، معلول بھی کہیں علت سے جُدا ہوا ہے، تو خواہ مخواہ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جہاں نام وجود ہوگا خواہ نباتات میں خواہ جمادات میں وہاں علم و قدرت صفاتِ وجودیہ بھی ضرور ہوں گی۔ فرق ہوگا تو بوجہ مزید قابلیت و نقصانِ قابلیت، کمی و بیشی صفاتِ کا ایسا فرق

ہوگا جیسے آئینہ وغیرہ اجسام میں کمی بیشی قبول نور کا فرق ہوتا ہے۔

بالجملہ مصدر سے صادر جدا نہیں ہو سکتا (اور وجود سے صفات جدا نہیں ہو سکتیں) یہی وجہ ہے کہ وہ شعاعیں جو آفتاب سے صادر ہوتی ہیں۔ باوجود یہ کہ زمین و قمر وغیرہ سے بھی ان کی ایک جانب متصل ہوتی ہے۔ آفتاب سے منفصل نہیں ہوتیں، قمر زمین سے منفصل ہو جاتی ہیں۔ اور قمر وغیرہ سے بھی (شعاعوں کا) انفصال اگر ہوتا ہے تو بہ حیثیت اتصال ہی ہوتا ہے بہ حیثیت صدور نہیں ہوتا۔ یعنی (خسوف قمر کے وقت زمین کے حائل ہو جانے کی وجہ سے) وہ اتصال جاتا رہتا ہے۔ اور بعد صدور من الشمس شعاعوں کو قمر کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے۔

پر وہی شعاعیں بعد اتصال جب قمر سے صادر ہو کر کسی اور طرف کو جائیں تو پھر قمر سے انفصال ممکن نہیں (کیونکہ اب وہ مصدر نور ہے اور مصدر سے صادر جدا نہیں ہو سکتا) ہاں زمین وغیرہ اُن اشیاء سے اُن کا انفصال ممکن ہوگا۔ جن کی طرف قمر سے صادر ہو کر جاتی ہیں۔ چنانچہ قمر زمین وغیرہ میں اگر کوئی جسم کثیف حائل ہو جاتا ہے تو وہ شاعیں زمین وغیرہ ہی سے جدا ہو جاتی ہیں۔ پر قمر کے ساتھ اسی طرح چسپاں رہتی ہیں جیسے در صورتے کہ قمر اور آفتاب کے بیچ میں کوئی جسم کثیف آجائے تو قمر سے شعاعیں منفصل ہو جاتی ہیں۔ پر آفتاب سے منفصل نہیں ہوتیں۔

الغرض ذات باری (تعالیٰ شانہ) اور ذوات مخلوقات میں فرقِ قدّم و حدوث و لوازمِ قدّم و حدوث ہے۔ ﴿لوازم سے صفات مراد ہیں یعنی ذات باری کے ساتھ اس کی صفات بھی قدیم ہیں اور مخلوقات کی ذوات بھی حادث اور ان کی صفات بھی حادث۔ مگر اس فرق سے وجود کی موصوفیت میں فرق نہیں پڑتا۔﴾ مگر یہ فرق ایسا ہے جیسا آفتاب اور اُس کے عکس میں یا اصل اور تصویر میں ہوا کرتا ہے۔ یعنی عکس آفتاب بہ نسبت آفتاب متاخر الوجود اور نیز (اُس میں) وہ عظمت و شان بھی نہیں جو آفتاب میں ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اس تصاویر کا غدی کو خیال کر لیجئے۔

مگر اس سے اس بات میں کچھ فرق نہیں آیا کہ جیسے آفتاب مصدر انوار تھا، ایسے ہی عکس آفتاب بھی مصدرِ عکوسِ انوار ہے۔ یا جیسے صورت یوسفی مثلاً دل ربائے عالم تھی، تصویر یوسفی میں بھی وہی دلِ بری کی صورت ہے۔ کیونکہ تصویر میں وجود اپنی خصوصیات سے مٹتی نہیں ہوا۔ ان جملہ امثلہ مذکورہ سے حکماء پر یہ حجت قائم کرنا مقصود ہے کہ مرتبہ صفات کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں۔ نیز اس مرتبہ کی مصدریت بھی بہ دلائل عقلیہ و مشاہدات ظاہرہ جلیہ جو مذکور ہوئے ثابت ہے۔ ابھی یہی بحث بہ مقابلہ حکماء چل رہی ہے کچھ اور آگے بڑھے گی، فرماتے ہیں۔ سوائے ہی الخ سوائے ہی (جیسا کہ تصویر یوسفی اصل وجود سے متاخر ہے) اس تاثر وجود سے جو حادث کو بہ نسبت قدیم لازم ہے اور اس حقارت و ذلت سے جو مخلوقات کو بہ وجہ احتیاج بہ نسبت خالق غنی حاصل ہے، اس میں فرق نہیں آسکتا کہ ”ذات واجب“ فی الحقیقت مصدرِ اول ہے (تجلی اول کے لئے) کیونکہ وہ تجلی جو (اس سے صادر ہوئی اور اب خود) مصدر معلوم ہوتی ہے (وجود منبسط کے لئے) وہ بھی اسی (ذات واجب کا) پرتو ہے۔

یاں یوں کہئے کہ تجلی اول یعنی وہ تجلی جو بہ نسبت ذاتِ بابرکات بہ منزلہ مرکزِ دائرہ اور مسطی بہ اسم موجود و اسم جمیل اُس کو قرار دیا ہے (یعنی موصوف بہ صفت وجود اور موصوف بہ صفت جمال) اگر مصدرِ صفات واجب ہے ﴿بایں معنی کہ ان اصولِ صفات (شیون) سے جو ذاتِ واجب کا عین ہیں یہ صفات متفرع ہوئیں جس طرح آم کی گٹھلی میں برگ و شاخ وغیرہ سب کے اصول پنہاں ہوتے ہیں، پھر اُن سے متفرع ہو کر درخت بن جاتا ہے۔ اس درخت سے جو پتے پھول پھل وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں سب اس درخت ہی کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ گٹھلی کا پھل گٹھلی کے پتے اور پھول کوئی نہیں کہتا۔ اگرچہ اصل اور مصدر وہی ہے۔ ﴿تو ذاتِ ممکن مصدرِ صفاتِ ممکنہ ہے۔ ﴿ذاتِ ممکن کے مصدرِ صفات ہونے کی تشریح: ذاتِ ممکن سے مراد ہے کسی فرد کی ماہیت یعنی ماہیت نوعیہ مع امتیازات مثلاً زید کی ذات حیوان ناطق مع تشخص ہے (جس سے وہ دوسرے افراد انسانی سے متمیز ہوتا ہے۔) یہ

بتانا مقصود ہے کہ مثلاً یہ ذاتِ زید اُس کی صفاتِ علم و سمع و بصر اور قدرت وغیرہ کے لئے مُصدِر ہے۔ (اس کی ان سب صفات کو صفاتِ ممکنہ کہا جائے گا) ﴿ اور کیوں نہ ہو۔ آخر ممکنات اور مخلوقات، تمامہا عکسِ تجلیاتِ ذاتِ بابرکات ہیں۔

وجہ اُس کی یہ ہے کہ یہ ظہورِ آثارِ علم و قدرت جو بالبداہت مخلوقات میں مشہود ہے بے اس کے متصور نہیں کہ عکسِ علم و قدرت وغیرہ صفات کا پر دازِ آثارِ مذکورہ ہوں۔ یعنی علم و قدرتِ انسانی کے آثار جو ہم دیکھ رہے ہیں کہ بڑی بڑی مشینیں، ریلیں، ہوائی جہاز، میزائل، راکٹ، سیاروں کی رفتار اور ان کی ماہیات وغیرہ ہزاروں چیزیں انسان کے احاطہ علم و قدرت میں مشاہدہ ہو رہی ہیں۔ یہ سب کچھ انسان کے علم و قدرتِ ذاتیہ کے نتائج نہیں ہیں۔ بلکہ یہ سب علم و قدرتِ خداوندی کے عکس کا شاہکار ہیں۔ جن کا فیضان روزمرہ ہوتا رہتا ہے۔ ﴿

کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ دائرہ کے احکامِ آثارِ دائرہ ہی میں پائے جاتے ہیں، مثلث اور مربع میں اُن کا تحقق اور ظہور ممکن نہیں۔ اور مثلث و مربع وغیرہ کے احکام و آثارِ مثلث، مربع وغیرہ ہی میں پائے جاتے ہیں دائرے میں اُن کا تحقق اور ظہور ممکن نہیں۔ غرض آثار و احکام بہ نسبت مؤثر و محکوم علیہ لوازمِ ذات ہوتے ہیں۔ ﴿ مثلاً دائرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ ایک خطِ مستدیر سے گھری ہوئی شکل ہوتا ہے۔ اُس کے آثار میں سے یہ ہے کہ مرکز سے محیط تک جتنے خطوط کھینچے جائیں سب برابر ہوں یہ باتیں مثلث اور مربع میں کہاں مل سکتی ہیں۔ یا مثلث کا حکم یہ ہے کہ وہ ایسی شکل ہے جو تین خطوط سے گھری ہوئی ہو، اُس کے آثار میں سے ایک یہ ہے کہ اُس کے دو خط مل کر تیسرے خط سے بڑے ہوتے ہیں۔ یہ باتیں دائرے میں کہاں مل سکتی ہیں۔ یہ مثلث کی لوازمِ ذات ہیں جس طرح وہ احکامِ دائرے کے لوازمِ ذات ہیں۔ اسی طرح جو خصوصیاتِ ذات ممکن ہیں وہ اسی کے لوازمِ ذات ہیں۔ اور جو خصوصیاتِ وجود ہیں جس نے ذاتِ ممکنہ کے ساتھ منضم ہو کر اس کو موجود بنا دیا وہ وجود کے لوازمِ ذات ہیں۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیوں سمجھا جائے کہ یہ صفاتِ لوازمِ ذات ممکن میں سے ہیں اور یہ صفاتِ لوازم

موجود میں سے اس کا معیار قائم کرتے ہیں۔ ﴿ اور ظاہر ہے کہ اختلافِ لوازم ذاتِ دلیل اختلافِ ملزوم اور اتحادِ لوازم ذاتِ دلیل اتحادِ ملزوم ہوتا ہے۔ چنانچہ تمام اہل عقل بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں اور عقل سلیم بھی اس پر شاہد ہے۔ ﴿ اگر آپ کے سامنے دائرہ اور مثلث تو نہیں مگر اُن کے لوازم کی نشان دہی ہو رہی ہے تو آپ اختلافِ لوازم سے دائرہ اور مثلث کا کھوج لگا سکتے ہیں۔ اب ایک اصول معلوم ہو گیا جس سے اُن صفات کا جو ذات سے صادر ہو رہی ہیں اصلِ منشاء معلوم ہو سکتا ہے اور آپ اُن کا تجزیہ کر کے یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ فلاں فلاں صفات وجود کی طرف سے آئی ہیں اور فلاں فلاں اس ذات یعنی مظہر حقیقتِ عدمیہ کی طرف سے، چونکہ صفات وجودیہ کے ساتھ عدمیہ کا اختلاط ہو جاتا ہے تو تجزیہ میں دقت ہو جاتی ہے۔ اس لئے آگے مثالوں کے ذریعہ سے اس کی مزید توضیح فرماتے ہیں۔ ﴿

اگر ہنوز تامل ہو تو سُن لیجئے ”لوازم ذات“ اور ”لوازم وجود“ میں اگر فرق ہے تو یہ ہے کہ لوازم ذات اور آثارِ ذاتیہ تو ذاتِ ملزوم موثر سے صادر ہوتے ہیں، اور لوازم وجود و آثار وجود، ذات وجود سے۔ ﴿ ذات وجود میں کائنات کی وہ سب چیزیں داخل ہیں جو وجود کے اتصال سے موجود ہوئیں، اور ان کی موجودیت سے وجود کا مفہوم یعنی اثر وجود کا علم ہوتا ہے اور اس کے لوازم میں سے ہیں۔ صفات وجود جیسے علم، ارادہ، قدرت، جو اگرچہ اس مرتبہ امکان میں آ کر علم ممکن، ارادہ ممکنہ، قدرت ممکنہ وغیرہ کہلائیں گے۔ مگر اُن کی اصل تو وہی رہے گی جو وجود ممکن کی اصل ہے۔ آگے خود اس کی توضیح فرمائیں گے۔ ﴿

غرض لوازم و آثار وجود لوازم ذات وجود اور آثار ذات وجود ہوتے ہیں۔ ﴿ اس عبارت سے مقصد یہ ہے کہ لوازم و آثار وجود لوازم وجود، اور لوازم و آثار ذات موجودہ لوازم و آثار ذات ہوتے ہیں۔ یعنی وجود ممکن کے لوازم و آثار اگرچہ ذات ممکنہ میں مشاہدہ ہوتے ہیں مگر اُن کی اصل وہی لوازم ہیں جو اصل وجود کے ہیں۔ (غلطی کتابت نے اہمال پیدا کر دیا ہے)۔ آگے بعض ایسے اشکالات کے زائل کرنے کی جانب متوجہ ہوتے ہیں جو آثار وجود و صفات ممکنہ کے اختلاط سے اشتباہ پیدا کر دیتے ہیں کہ اُن کا صدور ذات ممکن سے سمجھا جائے یا حضرت وجود کی

جانب سے۔ جیسا آگ کی حرارت اور پانی کی برودت جو ایک دوسرے سے بالکل متضاد ہیں، فرماتے ہیں پر جیسے نورِ آفتاب..... الخ لکھ پر، جیسے نورِ آفتاب جو آفتاب سے صادر ہوتا ہے، مختلف رنگ کے آئینوں میں آ کر مختلف رنگوں میں ظہور کرتا ہے۔ اور مختلف شکل کے روشن دانوں میں سے گذر کر اور صحنوں میں آ کر مختلف شکلوں میں نمایاں ہوتا ہے، ایسے ہی لوازم و آثار وجود گو وجودِ مطلق سے صادر ہوتے ہیں پر قواعد مختلف یعنی ذوات و ماہیات مختلفہ میں آ کر ان کے انداز مختلف ہو جاتے ہیں۔

سو یہ فرق حرارتِ آتش و برودتِ آب مثلاً اسی قسم کا ہے جیسا فرق الوان و اشکال انوارِ صورتِ مفروضہ (روشن دانوں اور صحنوں) میں ہوتا ہے۔ یہاں اگر یہ تضاد ہے (کہ ایک صورت میں دوسری سے مختلف ہے) تو وہاں (یعنی آب و آتش میں) بھی یہی تضاد ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اور پھر یوں ہی کہتے ہیں کہ روشن دانوں اور آئینوں کا نور بھی آفتاب ہی سے صادر ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس لوازم وجود گو ماہیات مختلفہ میں آ کر مختلف اندازوں میں ظہور کریں، پر قطع نظر ان اندازوں کے اصل لوازم مذکورہ (آئینوں کے مختلف الوان اور روشن دانوں کی اشکال، صحنوں کی دھوپوں کی مربع، مستطیل وغیرہ اشکال) ذات وجود ہی سے صادر ہوتی ہیں۔

وجہ اشتباہ لوازم وجود بالوازم ماہیت

ہاں یوں کہتے کہ اختلاف مذکور کی بناء تر ٹکب لوازم وجود و لوازم ماہیت پر ہے۔ یعنی لوازم وجود اور لوازم ماہیت دونوں بہم ہو کر (یعنی جمع ہو کر) ایک نیا رنگ دکھلاتے ہیں۔ جیسے بے اجتماع نور و شکل روشن دان و رنگ، و رنگ آئینہ نور متشکل اور نور رنگین کے حصول کی کوئی صورت نہیں، ایسے ہی اختلاف صفات وجودیہ، بے اجتماع لوازم وجود و لوازم ماہیت ممکن نہیں۔ القصہ لوازم کی دو قسمیں ہیں، ایک لازم ماہیت وجود، دوسرا لازم ماہیت موجودہ۔

لوازم کے دو قسموں میں منحصر ہونے کی وجہ

انحصار کی وجہ اس سے زیادہ اور کیا ہوگی کہ کارخانہ وجود میں خود وجود ہے یا ماہیات موجودہ۔ مگر ہرچہ باء اباد جس کا لازم ہوگا اُس سے اُس کا صادر ہونا ضرور ہے۔ ورنہ لزوم کی کوئی صورت نہیں۔ یعنی جو صفت لازماً وجوہ ہوگی تو ضروری ہے کہ اُس کا صدور بھی وجود ہی سے ہو، اور جو صفت لازماً ماہیت ہوگی تو ضروری ہے کہ اُس کا صدور بھی ماہیت ہی سے ہو۔ چنانچہ چند اوراق پہلے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بہ حیثیت صدور ہی (صفت لازماً کا اپنے لزوم سے) اتصال ہوتا ہے، ورنہ انفصال ممکن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ انفصال ہوا تو پھر لزوم کہاں۔ مگر جب یہ ٹھہری کہ لوازم ماہیت تو ماہیت سے صادر ہوتے ہیں اور لوازم وجود خود وجود سے تو پھر اس کا تسلیم کرنا بھی لازم ہے کہ لوازم ماہیات لوازم وجود نہ ہوں اور لوازم وجود لوازم ماہیات نہ ہوں۔

ایک ماہیت کے لوازم دوسری ماہیت کے لوازم نہیں ہو سکتے

اور ایک ماہیت کے لوازم دوسری ماہیت کی نسبت لازم نہ ہو سکیں۔ کیونکہ جب لازم "صادر" کا نام ہو اور مصادر میں بتاین ہے (کیونکہ ہر مصدر دوسرے مصدر سے متبیین اور ممتاز ہوتا ہے۔) تو بالضرور صادرات میں بھی بتاین ضروری ہے۔ ورنہ در صورت اتحاد لوازم یہ لازم آئے گا کہ مصادر میں بھی اتحاد ہو، بتاین نہ ہو۔ کیونکہ صدور تو بے اس کے ممکن ہی نہیں کہ اول صادر مصدر میں مخفی و مستتر ہو۔ اور پھر جب صدور اوصاف کو لزوم ضرور ہوا تو یوں ہی کہنا پڑے گا کہ صادر، درحقیقت مصدر ہی کا پھیلاؤ اور ظہور ہے۔ سواگر صدور میں اتحاد ہے کہ ایک صفت جو ایک مصدر سے صادر ہو رہی ہے وہی صفت دوسرے مصدر سے بھی صادر ہو رہی ہو۔ تو یہاں (یعنی مصدر میں) اتحاد پہلے ہوگا۔ اور اُن (صدروں) میں اختلاف اور تعدد اور بتاین ہے تو یہاں (یعنی مصدر میں) اختلاف اور تعدد اور بتاین پہلے ہوگا۔

غرض اختلافِ آثار ذاتیہ و لوازم ذات، دلیل اختلافِ مؤثرات و ملزومات ہے۔ اور اتحادِ لوازم و آثار ذاتیہ دلیل اتحادِ مؤثرات و ملزومات ہے اب ایک منطقی اشکال کے جواب کی طرف توجہ فرماتے ہیں وہ یہ ہے کہ برہانِ انی یعنی جس میں معلول سے علت کا اثبات کیا جاتا ہے اس کا نتیجہ ظنی ہوتا ہے (اور جس برہان میں علت سے معلول کا اثبات ہوتا ہے اس کو برہانِ لیبی کہتے ہیں اس کا نتیجہ یقینی ہوتا ہے) اور یہ آپ کی دلیل جس میں لوازم و آثار سے آپ اُن کے ملزومات جدا جدا، اور اُن کے الگ الگ خصائص ثابت کر رہے ہیں برہانِ انی ہے جس کا نتیجہ یقینی نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ اور احتمال..... الخ اور ”احتمالِ عمومِ لازم و اثر“ پر عدمِ انتاجِ دلیلِ انی اسی وقت تک ہے جب تک لازم اور اثر کا لازم ذاتی اور اثر ذاتی ہونا نہ معلوم ہو۔ مطلب یہ ہے کہ دلیلِ انی کا غیر یقینی ہونا اس بناء پر ہوتا ہے کہ معلول (یا لازم و اثر) میں عموم کا احتمال ہو کہ وہ لازم کسی اور شے کا ملزوم یا وہ اثر کسی اور مؤثر کا بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن جب یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ لازم، لازم ذاتی ہے اور یہ اثر، اثر ذاتی، تو علت (یا ملزوم یا مؤثر) میں عموم کا احتمال باقی نہیں رہتا۔ اس لئے اب اس کا انتاج بھی دلیلِ لیبی کی طرح یقینی بن جائے گا۔

مخلوقات کی صفاتِ وجودیہ کو صفاتِ حق

کے عکوس اور اُن کی تصاویر ماننا پڑے گا

مگر یہ بات سب کو معلوم ہے کہ قبل وجود مخلوقات بھی صفاتِ باری موجود تھیں اور خداوندِ عالم قبل ایجادِ عالم بھی موصوف بہ صفاتِ کمال تھا۔ اور کیوں نہ ہو، عالم میں جو کچھ ہے وہ فیضِ جنابِ باری ہے۔ اگر اس میں پہلے سے یہ کمالات نہ ہوتے تو مخلوقات میں یہ کمالات کہاں سے آتے۔ بالجملہ صفاتِ باری، قبل وجودِ عالم ذاتِ باری تعالیٰ کو لازم تھیں اور پھر تمام صفاتِ باہم متماز اور ایک دوسرے سے متمیز ہے اگرچہ یہ تمایز اور تمیز تجلیِ اول میں ہوا۔ مرتبہ ذات میں تمیز نہیں تھا جس کا ثبوت گذر چکا ہے مگر وہ بھی عین ذات ہے، غیر نہیں، دوسرے شیوں جو کہ اصولِ صفات ہیں وہ تجلیِ اول یعنی مرتبہ

تفصیل سے بھی پہلے عین ذات تھیں۔ اس لئے ذات باری جل شانہ کو صفات کا لزوم محل نظر نہیں ہو سکتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ صفات کا موصوف از راہ ادب تجلّی اول کو قرار دیا جاتا ہے۔ ذات مقدس کو اُن کا محکوم علیہ نہیں بنایا جاتا۔ جیسا کہ اس سے پہلے اس پر مدلل کلام گذر چکا ہے اور آگے بھی اجمالاً فرما رہے ہیں۔ کھ اس صورت میں یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کے احکام اور آثار دوسری صفت سے نمودار ہوں۔ پھر جس صورت میں مخلوقات میں وہ احکام اور آثار پائے جاتے ہوں تو بایں نظر کہ مخلوقات حادث ہیں، قدیم نہیں، یہی کہنا پڑے گا کہ مظاہر آثار و لوازم مذکورہ یا عکوس صفات ہیں یا اُن کی تصاویر۔

فرق مراتب کا لحاظ ضروری ہے

ہاں یہ مسلم کہ جیسے نقوش کا غذا الفاظِ زبانی پر منطبق، اور الفاظِ صورتِ معانی پر منطبق ہیں۔ اور اس وجہ سے نقوش کو تصویرِ الفاظ اور الفاظ کو تصویرِ معانی کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ تصویر میں بھی انطباق ہوتا ہے اور کیا ہوتا ہے۔

مگر بایں ہمہ (یہ تفاوتِ مراتب پیش نظر رکھنا پڑتا ہے کہ) ایک آنکھوں سے نظر آئے (یعنی نقوشِ الفاظ) اور ایک کانوں سے سنائی دے (یعنی الفاظ) اور ایک عقل سے سمجھ میں آئے (یعنی معانی) اور اس وجہ سے یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نقوش کو الفاظ سے کیا نسبت، اور الفاظ کو معانی سے کیا نسبت۔ ایسے ہی باوجود انطباق مذکور، بوجہ بتاینِ قَدَم و حدوث و لوازمِ قَدَم و حدوث یہی کہنا پڑے گا۔

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

قَدَم و حدوث کا بتاین عیاں ہے۔ لوازمِ قَدَم ہیں ذات کا غنی اور اپنی جملہ صفاتِ کمال کا خود مالک ہونا اور لوازمِ حدوث ہیں ذاتِ حادث کا اپنے وجود اور جملہ صفات میں محتاج ہونا۔ دونوں میں بتاین ظاہر ہے۔

خیر یہ قصہ تو طویل ہے۔ اصل مطلب یہ ہے کہ بعد انطباقِ مذکور فرقِ قَدَم و حدوث سے یہ فرق نہیں ہو سکتا کہ صفاتِ باری تو ذاتِ باری سے صادر ہوں اور صفاتِ ممکنات و

ذواتِ ممکنات سے صادر نہ ہوں۔ اور جب یہ ٹھہری تو پھر اصل صفات کو ہر جگہ ذاتِ موصوف میں ماننا پڑے گا پر اطلاقِ اسماءِ صفات مرتبہ ذاتِ موصوف پر کہیں جائز نہ ہوگا۔

نتیجہ بحث

سویہ حکماء یونان کا مرتبہ ذاتِ باری پر اطلاقِ اسماءِ صفات کرنا اور اس بات میں صفاتِ باری اور صفاتِ ممکنات میں فرق کرنا دونوں غلط ہوں گے۔

حکماء یونان کے صفاتِ باری تعالیٰ میں مرتبہ صدور سے انکار کرنے پر مفصل کلام

علیٰ ہذا القیاس صفاتِ باری عز اسمہ میں مرتبہ صدور کا انکار کرنا بھی اُن کی غلط فہمی کی دلیل ہے۔ توضیح اس مقال کی یہ ہے کہ بناءِ حدوثِ عروض پر ہے۔ یعنی وجودِ خالق جل جلالہ اور کمالاتِ وجودِ خالق تعالیٰ شانہ اگر ذواتِ ممکنات پر عارض نہیں، تو یا وجودِ کمالاتِ وجودِ ممکنات، خانہ زاد ممکنات ہوں گے، یا نہ ہوں گے۔

اگر خانہ زاد کہئے تو قَدَمِ ممکنات لازم آتا ہے۔ کیونکہ بناءِ قَدَمِ وجودِ کمالاتِ وجودِ خالق اسی پر ہے کہ اللہ تعالیٰ میں یہ سب خانہ زاد ہیں۔ چنانچہ اہلِ فہم کے لئے تقریراتِ گذشتہ اس باب میں کافی ہیں۔

اور (اگر) خانہ زاد نہ کہئے اور عروض یعنی عطارِ خارجی بھی تسلیم نہ کیجئے تو پھر ممکنات کے وجود اور کمالاتِ وجود کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ کسی شے کے کہیں ہونے کی یہی دو صورتیں تھیں، خانہ زاد ہو یا عطاءِ غیر۔ جب دونوں نہیں تو پھر ممکنات کے وجود اور اُن کے کمالاتِ وجود یہ کی کون سی صورت رہ گئی۔ اس لئے خواہ مخواہ عروض کا اقرار کرنا پڑے گا۔ اور جب عروض کا اقرار کیا تو پھر مرتبہ صدور کا آپ اقرار لازم ہوگا۔

بعد اقرارِ عروض مرتبہ صدور کا تسلیم کرنا کیوں ضروری ہے

کیونکہ جب عروض ہے اور صدور نہیں تو پھر موصوفِ اصلی ہی کو معروضات پر

عارض ماننا پڑے گا۔ اور اس وجہ سے خواہ مخواہ معروضات پر اطلاقِ موصوفاتِ اصلیہ کا صحیح ہونا واجب التسلیم ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ عروضِ صفات کے اقرار کے بعد مرتبہ صفات کے صدور سے انکار کی گنجائش نہیں رہتی۔ اگر پھر بھی مرتبہ صفات کے صدور سے انکار کیا جائے گا تو پھر ان صفات کے موصوفِ اصلی یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کو ممکنات پر عارض ماننا پڑے گا تاکہ ممکنات میں کمالات وجودیہ کے آنے کی کوئی صورت نکلے۔ لیکن اس کا انجام یہ ہوگا کہ ان معروضاتِ ذاتِ باری تعالیٰ یعنی ممکنات کو اب موصوفِ باصفاتِ اصلیہ تسلیم کرنا پڑے گا۔ مگر کون نہیں جانتا کہ ممکنات پر اطلاقِ واجب، اور کشتی نشینوں پر اطلاقِ کشتی، اور زمین منور پر اطلاقِ شمس و قمر کسی طرح روا نہیں۔

الغرض مرتبہ صدور کا تسلیم کرنا اہل عقل کے ذمہ تمام موصوفات میں ضروری ہے وہ موصوفات از قسم واجب ہوں یا از قسم ممکن۔
صفات کو لا عین ولا غیر کہنے کی وجہ

اور چونکہ مرتبہ صدور میں دو اعتبار ہیں، ایک اعتبارِ اصل جس پر مدارِ کار سازی صفات ہوتا ہے، اور وہ اصل موصوف میں بہ درجہ اولیٰ اور اول ہوتی ہے اور دوسرا اعتبارِ تنزل جس پر مدارِ اطلاق۔ اسماءِ صفات ہے، تو اب اگر صفاتِ اصلیہ صادرہ کو لا غیر موصوف کہیں تب صحیح ہے اور لا عین موصوف کہیں تب صحیح ہے۔ حضرت مجددِ آلف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر اکابر یہ وجہ لکھتے ہیں کہ صفات کا تعقل ذات سے جدا ہوتا ہے، اس لئے لا عین کہا جاتا ہے، اور ان کا تحقق ذات سے جدا اور مستقل نہیں اس لئے لا غیر کہا جاتا ہے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے شوہن ذات کے پیش نظر لا غیر فرمایا اور مرتبہ تنزل کو اصل موصوف دیکھ کر ان کو مرتبہ ذات سے لا عین قرار دیا۔ و للناس فیما یعشقون مذاہب۔
غرض حکماءِ یونان کا یہ قول کہ صفاتِ باری تعالیٰ عین ذاتِ باری ہیں، اور اس وجہ سے مرتبہ ذاتِ باری تعالیٰ پر اطلاقِ اسماءِ صفات کرنا اور مرتبہ صدور سے انکار کرنا اور اس امر (یعنی مرتبہ صدور میں واجب اور ممکن میں فرق کرنا) سراسر غلط ہے۔

معززہ کے اس قول کا رد کہ ذات، صفات سے
معڑی ہے اور لحوق صفات سے اس کی تکمیل ہوتی ہے

مگر جیسے حکماء کا یہ قول غلط ہے، ایسا ہی معزلیوں کا یہ قول بھی غلط ہے کہ مرتبہ
ذاتِ محض معڑے ہے، لحوق صفات سے اُس کی تکمیل ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت
میں صفاتِ کمالیہ خانہ زادِ ذات نہ ہوں گی، بلکہ عطاء غیر ہوں گی۔

اور چونکہ صفاتِ کمالیہ کا صفات وجودیہ ہونا ظاہر ہے۔ اور صفات وجودیہ کا
لازم ذات وجود ہونا ان اوراق میں ظاہر ہو چکا ہے۔ تو یہ بھی اس کے ساتھ ماننا پڑے
گا کہ وجود جناب خداوندی بھی عطاء غیر ہے اور اس لئے بجائے خداوندی خدائی
بندگی کا اقرار لازم ہوگا۔ نعوذ باللہ من امثال ہذہ المخرافات۔

مسئلہ حق پر تنبیہ

صحیح یہ ہے کہ مرتبہ صدور واجب التسلیم ہے، اور پھر اس پر مرتبہ ذاتِ محض
معڑے نہیں، بلکہ اصل صفات مرتبہ ذات میں مرتبہ صفات سے بھی بڑھ کر ہیں اور اس
لئے اطلاق اسماء صفات مرتبہ ذات پر جائز نہیں، بلکہ اس میں اُس کی توہین ہے۔

اور وجہ اس کی وہی ہے کہ اطلاق اسماء صفات میں اُس کی پر نظر ہے جو بوجہ
تنزل صفات بہ نسبت مرتبہ ذات، مرتبہ صفات میں ہونا ضروری ہے۔

سو یہی وجہ ہے کہ تجلیِ اول سے پہلے اطلاق اسم موجود اور اسم جمیل بھی
درست نہیں ہاں اُس مرتبہ پر (یعنی تجلیِ اول پر) اطلاق اسم جمیل اور اطلاق اسم موجود
دونوں درست، بلکہ واجب ہے۔ کیونکہ جیسے شکلِ آفتاب مبداء انوارِ صادرہ ہے، یعنی
شروع نور اُس شکل سے ہے ایسے ہر موصوف میں شکلِ موصوف مبداء صفاتِ صادرہ
ہوتی ہے۔ سو اگر اس مبداء پر اطلاق اسماء مذکورہ روانہ ہو تو پھر وسط اور ملتغی پر کا ہے کہ
یہ اطلاق روا ہوگا۔ مقصد یہ ہے کہ شکل سے مرتبہ صفات کی ابتداء ہوتی ہے۔ اس مثال سے

کھئے کہ میدان جنگ میں دو فریق برسر پیکار ہیں جو اسلحہ سے مسلح ہیں، اُن کے پاس رائفلیں بھی ہیں، توپیں بھی ہیں اور مشین گنیں بھی، ٹینک بھی ہیں اور ہوائی جہاز اور بم بھی، تلواریں اور بھالے بھی ہیں کہ دست بہ دست مقابلہ ہو جائے تو کام آسکیں، وغیرہ ذلک۔ ان میں جنگ شروع ہوئی تو کوئی قاتل بنا اور کوئی مقتول، کوئی ضارب بنا کوئی مضروب، رائفلوں سے گولیاں چل رہی ہیں، توپیں اور مشینیں بھی گولے اور آگ برسا رہی ہیں۔ ہوائی جہاز بمباری میں موقع بہ موقع مصروف ہیں، بالآخر ضارب و مضروب اور جارح و مجروح اور قاتل و مقتول بنتے بنتے ایک فریق فاتح قرار پایا اور دوسرا شکست خوردہ اور مفتوح۔ اب غور کیجئے اس پورے میدان کا رِزار میں دونوں طرف ذات کے مرتبہ میں سوائے جسم کے اور کیا ہے۔ جن کو سپاہی کہا جا رہا ہے وہ بھی ایک جسم ہیں، رائفلیں، توپیں، مشین گنیں، ٹینک، ہوائی جہاز اور بم، تلواریں، بھالے وغیرہ جو کچھ بھی ہیں سب جسم ہیں۔ لیکن جب تک ان اجسام کو اشکال عارض نہ ہوئی تھیں تو نہ کوئی مرد کار زار اور سپاہی تھا، نہ کوئی رائفل اور گن مشین اور توپ وغیرہ۔ نہ کوئی قاتل، نہ مقتول، نہ فاتح اور مفتوح۔ الغرض! اس قیامت خیز معرکے کی ساری بنیاد اشکال پر ہے۔ ایک جسم ”شکل انسان“ عارض ہونے سے انسان کہلایا۔ ایک رائفل کی شکل کا معرض بن کر رائفل بنا۔ توپیں، مشین گنیں وغیرہ جو کچھ بھی ہیں وہ سب خاص خاص اشکال کے جسم کو عارض ہونے سے وجود میں آئیں۔ جب جسم پر اشکال کے معرض کے بعد یہ تمام مٹتی وجود میں آگئے تو اب اُن کی کار گزاری پر نظر کیجئے۔ یعنی معرکہ کارزار میں جو قتال برپا ہوا یہ سب کچھ صفات کی باہمی آویزش کا کارنامہ ہے، لیکن صفات کے وجود میں آنے کی ابتداء اشکال سے ہوئی یعنی جو ہلاکت خیزی کی صفات اسلحہ میں یا اسلحہ استعمال کرنے والوں میں آئیں وہ سب جسم کو خاص خاص اشکال عارض ہونے کے بعد آئیں۔ اس مرتبہ معرض سے پہلے نہ رائفل کوئی شے تھی، نہ گولی اور بارود کا کوئی مفہوم تھا، نہ ٹینک کا اطلاق کسی جسم پر آسکتا تھا، نہ ہوائی جہاز کہنا کسی جسم کو جائز ہو سکتا تھا۔ نہ کسی کو قاتل کہا جاسکتا تھا، نہ مقتول، نہ فاتح، نہ مفتوح۔ یہ سارا کھیل صفات کا ہے، جس کا مبداء شکل ہے اسی پر قیاس کر لیا جائے کہ جس طرح جسم پر صفات مذکورہ کے عارض ہونے سے پہلے جسم کے لئے کسی اسم اور اس کی صفات کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اسی طرح اس تجلّی صفات سے پہلے مرتبہ ذات میں کسی اسم اور صفت کا تصور نہ ہوگا۔ ﴿

مگر یہ ہے تو پھر تجلّیِ اوّل پر اطلاق اسماءِ صادرہ من التجلّی (جیسے اوّل، آخر، ظاہر، باطن، جمیل) بالضرور ضروری ہوگا۔ کیونکہ تجلّی مذکور مبداءِ صفاتِ صادرہ ہے۔ چنانچہ ملاحظہ فرمایاں اوراقِ گذشتہ کو یہ مضمون خود بہ خود منکشف ہو گیا ہوگا۔

ظہور اور صدور کے فرق کا بیان

مگر اتنی بات ملحوظِ خاطر اہل نظر رہے کہ صدور اور چیز ہے، اور ظہور اور چیز ہے۔ صدور کے لئے ظہور لازم ہے، پر ظہور کو صدور ضرور نہیں۔ ظہور فقط اتنی بات کا خواستگار ہے کہ مُدرّک ہو سکے، پر صدور کے لئے علاوہ قابلیتِ ادراک امکانِ تعدّی بھی چاہئے۔ یعنی کسی چیز پر عروض بھی ہو سکے۔ اگر یہ فرق بہ مقتضائے وضع ہے (یعنی الفاظِ صدور و عروض کی وضع کے تقاضے کی بناء پر ہے) چنانچہ ذوقِ عربیت اس پر شاہد ہے، تب تو خیر، ورنہ اصطلاح میں تو کچھ حرج نہیں۔ اگر یہ فرق مقتضائے وضعِ اوّل نہ تھا تو اب ہم اپنی اصطلاح میں ظہور و صدور میں یہ فرق کرتے ہیں۔

اور پھر بطورِ مثال یہ عرض کرتے ہیں۔ حسن و قبح و شکل و صورت و سطوح (ہر جسم کے اوپر کی تہ جو نظر کے سامنے ہوتی ہے سطح ہے۔ سطوح جمع) اجسام میں تو ظہور ہے صدور نہیں۔ کیونکہ مُدرّک تو ہوتے ہیں۔ پر کسی مفعول اور معروض کی طرح تعدّی اور عروض نہیں ہوتا۔ اور ”نور آفتاب“ اور حرارت آتش میں ظہور تو تھا ہی صدور بھی ہے۔ اس لئے کہ علاوہ احساس و ادراک جو شرطِ ظہور ہے تعدّی بھی موجود ہے، نورِ آفتاب درود یوار، اور اشجار و کہسار پر عارض اور واقع بھی ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہ مثلِ حُسن و قبح وغیرہ اوصافِ لازمہ اپنے موصوف سے آگے نہ بڑھے، اسی تک رہے۔

تجلّیِ اوّل میں ظہور ہے اور صادرِ اوّل میں صدور

اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ تجلّیِ اوّل میں تو فقط ظہور ہے صدور نہیں، اور صادرِ اوّل میں علاوہ ظہور مذکور صدور بھی موجود ہے۔ کیونکہ تجلّیِ اوّل تو بہ منزلہ شکلِ آفتاب ہے جو آفتاب سے معدّی نہیں ہوتی، آفتاب ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے۔

اور صادرِ اوّل (وجود منبسط مبداء صفات) بہ منزلہ نورِ آفتاب ہے، جو آفتاب سے صادر ہو کر زمین وغیرہ تک بھی پہنچتا ہے۔ اس لئے تجلیِ اوّل کو اگر جمیل کہئے تو بجا ہے۔ اور صادرِ اوّل کو ”مالک“ اور ”نافع“ اور ”ضار“ کہئے تو زیبا ہے۔ وہاں بہ وجہ ظہور و فراہمی جملہ محامد، سامان جمال موجود ہے، اور یہاں بہ وجہ اعطاء و سلب وجود کمالات وجود و نفع و ضرر اور آثار، مالکیت متحقق۔

تجلیِ اوّل کو باعتبار صادرِ اوّل مالک و مملک وغیرہ کہہ سکتے ہیں تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ صدور کو لزوم ضرور ہے (جس طرح نور شمس کی شعاعوں کا لزوم نور شمس کے ساتھ) اور وقوع میں امکان انفصال یقینی (جیسے شعاعوں کے زمین وغیرہ پر وقوع میں ہوتا ہے)۔

چنانچہ اوراق گزشتہ میں اس کی تحقیق سے فراغت کئی حاصل ہو چکی ہے۔ پر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وقت تعدی بوجہ صدور مذکور مصدر کی طرف سے عطاء و صفِ صادر ہوتی ہے، اور وقت انفصال اسی وصفِ صادر کا انفصال ہو جاتا ہے جو مصدر کو لازم رہتا ہے تو خواہ مخواہ یہ کہنا پڑے گا کہ پہلی صورت (یعنی عطاء و صفِ صادر) مصدر کی طرف سے نفع رسانی ہے اور اس لئے وہ ”نافع“ ہے۔

اور دوسری صورت میں (یعنی انفصال کی صورت میں) ضرور و اضرار ہے اور اس لئے وہ ”ضار“ ہے۔ اور جب یہ ہے تو پھر مصدر کو (یعنی تجلی کو) مالک کہنا ضروری ہے۔ کیونکہ مالک وہی ہے جس کو اختیارِ داد و ستد ہے۔ (یعنی دینے اور لینے کا اختیار ہے) اور جس کی طرف سے داد و ستد ہے۔ غرض تجلیِ اوّل کو جب قطع نظر صادرِ اوّل (یعنی وجود) سے لحاظ کیا جائے تو وہ مسمیٰ بجمیل ہے اور جب بہ اعتبارِ صادرِ اوّل دیکھا جائے تو پھر وہی مسمیٰ۔ مالک و مملک اور مسمیٰ بہ نافع و ضار ہے۔

مالک اور نافع و ضار ہونا تو ظاہر ہو چکا۔ رہا اُس کا مملک ہونا، اس کی وجہ بعد ظہور نفع و ضرر خود ظاہر ہے۔ آخر ملک اسی کو کہتے ہیں جو حکمرانی کر سکے۔

اور ظاہر ہے کہ بناء حکمرانی اسی نفع و ضرر پر ہے اور مدارِ اطاعت اُمید اور اندیشہ ضرر پر ہے۔ نوکر آقا کی اطاعت اُمید پر کرتا ہے، اور رعیت اپنے حاکم کی اطاعت اندیشہ ضرر کے باعث کرتی ہے۔

مدارِ اطاعت و محبت پر ہے

مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ جس قدر اطاعت بوجہ اُمید و اندیشہ لی جاتی ہے اُس کو اس اطاعت سے کچھ نسبت نہیں جو بوجہ محبت کی جاتی ہے وہاں تہ دل سے ہوتی ہے اور یہاں اُوپر کے دل سے۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو اُمید و اندیشہ میں بھی محبت ہی کا لگاؤ ہوتا ہے، اگر وہ نہ ہوتا نہ پھر اُمید ہونہ خوف و اندیشہ، نہ ادھر سے اطاعت ہو، نہ ادھر سے حکمرانی۔ مطلب یہ ہے کہ اُمید اُسی چیز کی ہوتی ہے جس کی محبت ہوتی ہے۔ اور اندیشہ اور خوف اُسی چیز کے زوال کا ہوتا ہے جس سے اُلفت ہوتی ہے۔ غرض مدارِ کارِ اطاعت محبت اور اُلفت پر ہے۔ محبت اور اُلفت نہیں تو اطاعت بھی نہیں۔ محبت کو سبب عبادت قرار دینے سے متبادریوں ہوتا ہے کہ معبود کی محبت مُراد ہے اور اس میں کوئی شک بھی نہیں کہ اعلیٰ مرتبہ عبادت یہی ہے، خوف اور طمع کی عبادت بھی مطلوبات میں سے ہے وادعوہ خوفًا و طمعًا۔ اس میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ خوف کا تحقق رضائے معبود کے فوت ہونے سے متعلق ہو، اور طمع کا تحقق رضائے معبود کے حصول سے ہو تو اس نقطہ نظر سے یہ عبادت بھی محبتِ معبود پر مبنی اور اعلیٰ مرتبہ کی عبادت ہوگی یہ بات ملحوظ رکھنے کے قابل ہے کہ آیت کے مفہوم میں عموم ہے، کہ اس سے شرک کی جڑی کا ثنا مقصود ہے کہ جس تو ہم کی وجہ سے شرک کی بنیاد پڑی وہ یہی ہے کہ غیر اللہ کو مالک و نفع ضرر سمجھ لیا جائے اور ضرر کے خوف اور نفع کی طمع سے ان کی پوجا اختیار کی جائے تو اس صورت میں خوف اور طمع کا تعلق اپنی ذات کی معیشت کی بُرائی اور بھلائی سے ہوگا۔ اور وہ خوف و طمع بھی مُراد ہو سکتا ہے جو عشاق کو محبوب سے ہوتا ہے۔ لیکن حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد نفسِ عبادت کے مدارِ علیہ کا بیان ہے کہ اگر اُمید و اندیشہ کا متعلق اپنی ذات کو قرار دیا جائے تو پھر بھی اطاعت کا مدار محبت ہی بن جائے گی۔ کسی کی بھی ہو۔ اسی کو آگے اور زیادہ وضاحت سے بیان فرماتے ہیں۔ ﴿

ہاں کبھی خود مطاع کی محبت ہوتی ہے۔ جیسے محبوبوں کی اطاعت میں ہوا کرتا ہے، اور کہیں کہیں کسی اور چیز کی محبت اطاعت کراتی ہے، جس کا حصول اور زموال مخدوم و مطاع کے ہاتھ میں ہو۔ جیسے نوکر اور رعیت کی مثال سے ظاہر ہے۔ ان دونوں صورتوں میں اپنی محبت موجب اطاعت ہو جاتی ہے اور صورتِ اوّل میں مطاع کی محبت سرمایہ اطاعت ہوتی ہے۔

معبودیت جمیل اوّل درجہ اور معبودیت نافع و ضار دوسرے میں ہے

القصہ اصل مخدوم و مطاع ہونا محبت پر موقوف ہے۔ نفع و ضرر کی اُمید اور اندیشہ میں بھی درپردہ یہی محبت کار پرداز ہوتی ہے، اس لئے محبوب اوّل درجہ کا مطاع ہوگا اور مالک اور مملک یعنی حاکم اور بادشاہ جن کا مخدوم اور مطاع ہونا بوجہ اختیارِ نفع و ضرر ہوتا ہے۔ دوسرے درجہ میں ہوں گے۔ اس لئے تجلی اوّل یعنی جمیل کی معبودیت نمبر اوّل میں ہوگی۔ اس لئے کہ جمال اوصاف لازمہ میں سے ہے۔ یہ اپنے موصوف یعنی تجلی اوّل سے جدا نہیں ہوتا۔ یعنی اس کا ظہور مالک و مملک کی طرح مرتبہ صدور سے وابستہ نہیں۔ اور صادر اوّل یعنی مالک اور مملک، اور حاکم یعنی نافع اور ضار کی معبودیت دوسرے نمبر میں۔ خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ تجلی اوّل مصدر صادر اوّل ہے اُس وقت تو یہ اولیت اور ثانویت اور بھی موّجہ ہو جاتی ہے۔ اور یہ بھی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ خدا کا مالک اور حاکم اور نافع اور ضار ہونا جس طرح اُس کے جمیل اور محبوب ہونے پر موقوف ہے۔ کہ یہ وصف مصدر کا ہے جو صادر کا موقوف علیہ ہے، اور دیگر اوصاف مذکورہ صادر کے ہیں جو موقوف ہے۔ ایسے ہی اُس کی وہ معبودیت جو بوجہ مالکیت و حکومت ہو، اصل میں اُس معبودیت پر موقوف ہے جو بوجہ محبوبیت ہے۔

ہاں بوجہ نارائی اُفہام یہ توقف باہمی ہر کسی کو معلوم نہیں ہوتا۔ ادھر نفع و ضرر اور اُمید و اندیشہ کو بذاتِ خود علی العموم جمال اور محبوبیت اور محبت و اُلقت کی ضرورت نہیں۔ اس لئے اکثروں کی اطاعت فقط اُمید و خوف سے مربوط ہوتی ہے۔ محبت خدا وندی سے ان کو چنداں نسبت نہیں ہوتی۔

تجلیِ اوّل کا عکس مصدر ہوگا صادرِ اوّل کے عکس کے لئے

بہر حال تجلیِ اوّل مصدرِ صادرِ اوّل ہے۔ اور اس لئے تجلیِ اوّل صادرِ اوّل سے باعتبارِ وجود بھی مقدم ہے اور باعتبارِ استحقاق عبادت بھی مقدم، ادھر نیازِ مجاہدہ عجز و الحاح، خائف و امیدوار سے زیادہ۔ اس لئے عکسِ تجلیِ اوّل عکسِ صادرِ اوّل کا مصدر ہوگا۔ کیونکہ صادر بہ حیثیتِ صدور لازم ہوا کرتا ہے، اس لئے لزوم کا تقابل بے تقابل لازم متصور نہیں۔ ورنہ لزوم کہاں ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ تجلی، صادرِ اوّل کے لئے مصدر ہے۔ چونکہ صفتِ جمالِ تجلیِ اوّل کو لازم ہے۔ اس لئے صادرِ اوّل میں اس صفت کا بھی مصدر ہوگا۔ اور چونکہ تجلی بہ نسبتِ صادرِ اولیت کا شرف رکھتی ہے تو استحقاقِ شہادت کے لئے یہ مقدم ہے اور جب عابد کی بصیرت کی اس تک رسائی ہوگی تو اس پر جمالِ حقیقی کا انکشاف بھی ہوگا۔ پھر جو کیفیاتِ عشاق کو پیش آتی ہیں اُس پر طاری ہوں گی۔ نیازِ مجاہدہ اور عجز و الحاح، یہ سب کچھ اُس عبادت گزار سے بڑھا ہوا ہوگا جو خوف و امید کی بناء پر عبادت کرتا ہے۔ چونکہ تجلیِ اوّل مصدر ہے صادرِ اوّل کی، اس سے تجلیِ اوّل کا عکس بھی صادرِ اوّل کے عکس کے لئے مصدر ہوگا، اس لئے اس عکس میں اس صفتِ لازمہ یعنی جمال کا عکس بھی جلوہ گر ہوگا۔ کیونکہ جب انعکاسِ لزوم ہوتا ہے تو اس کے ساتھ صفتِ لازمہ کا منعکس ہونا ضروری ہے ورنہ وہ وصفِ لازم، لازم نہیں ہوگا، تو جب لزومِ جمال یعنی تجلیِ اوّل کا انعکاس ہوگا تو اس وصفِ لازم یعنی جمال کا جلوہ فرما ہونا ضروریات میں سے ہے۔ مطمحِ نظریہ ہے کہ صادرِ اوّل میں جو انعکاسِ ظلی ہے وہ چشمِ بصیرت کو اصل تک پہنچا دیتا ہے۔ بس اس کے بعد الصلوٰۃ معراج المؤمنین کی حقیقت کھلتی ہے۔ ﴿

الغرض بعد انعکاس بھی وہی لزوم رہتا ہے۔ چنانچہ مشاہدہ عکسِ آفتاب سے ظاہر ہے کہ عکسِ آفتاب مصدرِ عکسِ نورِ آفتاب رہتا ہے۔ ﴿ یعنی جس طرح آفتاب اپنے نور کا مصدر ہے وہی مصدریتِ آفتاب کے عکس اور اُس کے نور کے عکس میں نمایاں ہوتی ہے۔ جب وہی ہے کہ نورانیتِ اُس کا وصف لازم ہے اس لئے عکس بھی ساتھ رہتا ہے۔ ﴿

تجلی گاہ تجلی اول وجود اور مرتبہ میں مقدم ہوگئی نمائش گاہ صادر اول سے بالجملہ عکس تجلی اول، عکس صادر کا مصدر ہوگا۔ اور اس لئے تجلی گاہ تجلی اول نمائش گاہ صادر اول سے وجود میں بھی مقدم اور عظمت و اقتدار میں بھی اُس سے زیادہ۔ یہاں معبود یعنی تجلی گاہ تجلی اول سے کعبہ مکرمہ ہے اور ”نمائش گاہ صادر اول“ سے بیت المقدس۔ اس مقام پر ایک چلتا ہوا اشارہ کر دیا۔ اس پر مستظلاً آگے کلام کریں گے۔

تقدیم و تاخیر وجود و مرتبہ مذکورہ پر ایک اشکال کی تقریر اور اُس کا جواب باقی رہا یہ شبہ کہ اگر مصدر و صادر میں بعد انعکاس بھی یہ علاقہ ملازمہ باقی رہنا ہے (جو کہ ابھی ثابت کیا گیا ہے کہ مصدر یعنی موصوف اور اُس کے وصفِ صادر و ملازم ہیں جو ملازمہ ہے اور وہ جس طرح انعکاس میں نمایاں ہوتا ہے اسی طرح صادر کے انعکاس میں بھی وہ ملازمہ موجود ہوتا ہے) تو اگر عکس میں مصدر کو صادر لازم رہے گا۔ تو وجود صادر بھی وقت انعکاس بے وجود مصدر متصور نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں اگر کوئی چیز تجلی گاہ مصدر ہوئی تو تجلی گاہ صادر بھی ہوگی، اور تجلی گاہ (یا نمائش گاہ) صادر ہوگی تو تجلی گاہ مصدر بھی ضرور ہوگی۔ پھر یہ فرق کیونکر متصور ہو کہ تجلی گاہ تجلی اول، نمائش گاہ صادر اول سے وجود میں بھی مقدم ہوگا اور عظمت و اقتدار میں بھی زیادہ یہ بات اُس وقت متصور ہوتی جب کہ تجلی گاہ تجلی اول تجلی گاہ صادر اول نہ ہوتا۔

تقریر جواب

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ تو بے شک ممکن نہیں کہ تجلی گاہ تجلی اول تجلی گاہ صادر اول نہ ہو۔ اگر یہ ہو تو ایسا قصہ ہو کہ کوئی آئینہ مظہر و منظر آفتاب یعنی تجلی گاہ آفتاب اور محل انعکاس آفتاب تو ہو، پر مظہر و منظر نور آفتاب اور تجلی گاہ نور آفتاب اور محل انعکاس نور آفتاب نہ ہو۔ سو وہ کون سا دیوانہ ہے جو ایسی غلط بات کو تسلیم کر لے گا۔ البتہ یہ بات سب کے نزدیک غلط ہے۔

پر جیسے اس کے غلط ہونے میں کسی کو تاثر نہیں ہو سکتا، ایسے ہی اس (بات) کی صحت میں بھی تاثر ممکن نہیں کہ صادر کسی تجلی گاہ میں جلوہ افروز یعنی منعکس ہو اور مصدر نہ ہو۔ یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی جلوہ گاہ میں صادر بغیر مصدر کے جلوہ افروز ہو یا مصدر بھی موجود تو ہو مگر نظر نہ آئے تو بہ لحاظ اضافہ وہ بھی نہ ہونے کے مرتبہ میں ہوگا۔ اگر ہنوز سمجھ میں نہ آیا ہو تو روزِ روشن میں آئینہ کو آفتاب سے ذرا منحرف کر کے رکھ دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود عدم انعکاس آفتاب، انوارِ آفتاب اُس آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں کہ نہیں۔ اور اس آئینہ سے باوجود عدم انعکاس آفتاب شعاعیں نکلتی ہیں کہ نہیں۔ اور پھر وہ شعاعیں جب کسی دیوار پر گریں گی تو وہاں صرف اُن کی ہیئتِ اجتماعی ہی ہوگی یا آفتاب بھی ان میں نظر آئے گا۔ ظاہر ہے کہ صرف صادر ہی ثابت ہوگا، بغیر مصدر کے۔ اور اگر یوں کہئے کہ در صورت انحراف مثلاً الیہ (یعنی آئینہ کو ٹیڑھا کر دینے کی صورت میں) عکس آفتاب آئینہ میں جلوہ افروز ہوتا ہے، پردیکھنے والے کو بوجہ عدم تقابل جو ادراک و البصار کے لئے ضرور ہے نظر نہیں آتا ہے۔ اگر ذرا چکر دے کر دیکھئے تو عکس آفتاب بھی اس میں نظر آتا ہے۔ ہاں مثل تقابلِ کامل وسط آئینہ میں نظر نہیں آتا، ایک طرف کو نظر آتا ہے۔

تو اول تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یوں ہی سہی، پر مدارِ عبادت حضور پر ہے اور تجلی گاہ کا تجلی گاہ ہونا اور نمائش گاہ کا نمائش گاہ ہونا ادراک اور البصار پر موقوف ہے۔ اگر بنی آدم وغیرہم کو کسی تجلی گاہِ ربانی میں عکسِ تجلی اول اس وجہ سے مدّ رک و مشہود نہ ہو سکے کہ جیسے در صورت انحراف آئینہ اُس وقت جب کہ خطوطِ شعاع ہائے بصری خطوطِ انوارِ منعکسہ سے متقاطع ہو جائیں عکس آفتاب آئینہ میں مشہود نہیں ہوتا، ایسے ہی بایں وجہ کہ اُس مقام میں جو منجملہ مقامات وجود مقام بنی آدم وغیرہم ہے۔ عکسِ تجلی اول سے تقابل حاصل نہیں (اور اُن کو صرف صادر ہی مشہود ہو رہا ہے) اور اس وجہ سے اس مقام میں اُس کا مشہود ہونا ممکن نہیں، تو ایسی تجلی گاہ بنی آدم وغیرہم کے حق میں جو کہ مامور بالعبادت ہیں تجلی گاہِ صادرِ اول ہی ہوگی، تجلی گاہِ مصدر یعنی تجلی اول نہ ہوگی۔

کیونکہ تجلی کو یہ بھی ضرور ہے کہ جس کے لئے ہو اُس کا البصار اور دیدار بھی ممکن ہو۔
غرض اول تو بوجہ مذکور یہ ممکن ہے کہ کوئی تجلی گاہ تو بنی آدم کے حق میں تجلی گاہ مصدرہ
صادر دونوں ہو، اور کوئی تجلی گاہ، فقط تجلی گاہ صادر ہو۔ تجلی گاہ مصدر نہ ہو۔ مگر چونکہ اس
صورت میں تعلق عبادت فقط عکس صادر ہی سے ہوگا عکس مصدر سے نہ ہوگا اور اس لئے
وہ قبلہ عبادت محبوبیت نہ ہو سکے گا، قبلہ عبادت حکومت یعنی مالکیت ہی رہے گا اور ظاہر
ہے کہ یہی فرق اقتدار و عظمت ہے جو ایک تجلی گاہ کو دوسری تجلی گاہ سے ہونا چاہئے۔

دوسرے روز روشن میں اگر آئینہ کو آفتاب سے انحراف تام ہو یعنی پشت آئینہ
مقابل آفتاب ہو تو اُس وقت بھی انوار آفتاب تو اُس میں منعکس ہوں گے، پر خود
آفتاب اُس وقت منعکس نہیں ہو سکتا۔ عدم انعکاس تو اسی سے ظاہر ہے کہ تقابل یک
لخت مفقود ہے، اور انعکاس انوار پر یہ دلیل موجود ہے کہ اشکال اجسام متقابلہ جو آئینہ
میں اُس وقت منعکس معلوم ہوں گی وہ حقیقت میں اشکال انوار آفتاب ہیں۔ یہی وجہ
ہے کہ ادراک عکس کے لئے نور شرط ہے۔ غرض جس کا نور ادراک و البصار ہوتا ہے اسی
کے نور کی شکلیں آئینہ میں منعکس معلوم ہوتی ہیں، اور وجہ اُس کی یہ ہے کہ نور آفتاب
وغیرہ جب اجسام کو محیط ہوتا ہے تو مثل قالب (یعنی سانچہ) اُن پر پٹ جاتا ہے، اور
اس وجہ سے اُن کی تقطیعات کے موافق اشکال اُس (نور) کے باطن میں ایسی طرح
منتقش ہو جاتی ہیں جیسے مطابق شکل مقلوب قالب میں پہلے سے ہوتی ہے۔ جب
سانچے میں کوئی چیز مثلاً چاندی ٹکا کر (جس کو مقلوب کہئے) انگوٹھی بنانے کی غرض سے ڈالی جائے
گی تو وہ چاندی انگوٹھی کی شکل قبول کر لے گی کیونکہ وہ شکل مطلوب سانچے میں موجود ہے۔ ﴿

اور چونکہ محسوس یہی اشکال انوار ہوتے ہیں، خود تقطیعات اجسام نہیں ہوتیں
، ورنہ در صورت عدم النور (یعنی کامل اندھیرے میں) بھی اشکال اجسام محسوس ہوا
کرتیں تو وقت انعکاس بھی یہی اشکال انوار محسوس ہوں گی، کیونکہ عکس آئینہ جات
میں حقیقت میں انعکاس نظر ہوتا ہے، انعکاس منظور نہیں ہوتا۔ ﴿ یعنی نظر آئینہ سے نکل کر

اُس شے کو جو مقابلِ آئینہ ہوتی ہے دیکھنے لگتی ہے، خود وہ نظر آنے والی چیز لوٹ کر نظر کے سامنے نہیں آجاتی۔ اس سے پہلے اس پر منسلک کلام گذر چکا۔ کچھ اور اگر (بالفرض) انعکاس منظور ہوتا بھی یہی مطلب رہتا ہے کہ منعکس اشکالِ انوار ہیں، اشکالِ اجسام نہیں۔ کیونکہ منظور وہ اشکالِ انوار ہی ہوتی ہیں، اشکالِ اجسام نہیں ہوتیں۔ بالجملہ اس صورت میں بالیقین انعکاسِ صادر ہوگا اور انعکاسِ مصدر نہ ہوگا۔

سواسی طرح تجلیِ اول اور صادرِ اول کا قصہ ہو تو کیا حرج ہے یعنی ایک تجلی گاہ تو مظہرِ تجلیِ اول اور صادرِ اول دونوں ہوں، اور ایک تجلی گاہ فقط نمائش گاہ صادرِ اول ہو، مظہر و مظہرِ تجلیِ اول نہ ہو۔ بلکہ مثال مذکور کے انطباق پر نظر رکھئے تو پھر یہ لازم آتا ہے کہ تجلی گاہِ تجلیِ اول کو بہ حیثیتِ انعکاسِ صادرِ اول بھی تجلی گاہِ صادرِ اول پر فوقیت رہے گی کیونکہ یہاں تو عکسِ تام ہوگا، اور جو فقط تجلی گاہِ صادرِ اول ہوگا۔ اس میں عکسِ تام نہ ہوگا۔ بلکہ جیسے در صورتِ انحرافِ تام آئینہ میں عکسِ آفتاب تو کیا ہوتا، عکسِ انوارِ آفتاب بھی پورا نہیں ہوتا۔ ایسے ہی تجلی گاہِ صادرِ اول میں عکسِ تجلیِ اول تو کیا ہوتا۔ صادرِ اول کا عکس بھی پورا نہ ہوگا۔ ہاں تجلی گاہِ تجلیِ اول میں بائیں نظر کے تقابلِ صحیح اور محاذاتِ تامہ موجود ہے، عکسِ تجلیِ اول تو پورا ہی ہوگا، عکسِ صادرِ اول بھی پورا ہوگا۔

اور کیوں نہ ہو، آئینہ میں وقت تقابلِ صحیح اور محاذاتِ تامہ فقط پورا پورا عکسِ آفتاب عالم تاب ہی نہیں ہوتا عکسِ انوارِ آفتاب بھی تمام موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ جب مبداءِ انوار تمام منعکس ہوا تو شروع کی طرف سے سارے ہی انوار منعکس ہوں گے۔ گواہتہا کی طرف سے بعض شعاعیں نا تمام منعکس ہوں۔ اور ظاہر ہے کہ انوارِ آفتاب کے پورے پورے منعکس ہونے کی وجہ یہی کہ وہ تجلی گاہِ مبداءِ انوار یعنی شکلِ آفتاب ہے۔ سو یہی وجہ یہاں موجود ہے۔ الغرض مرتبہ حکومت و مالکیت اعنی صادرِ اول بھی جس کے ساتھ نفع و ضرر کا تعلق ہے، تجلی گاہِ مرتبہ محبوبیت یعنی تجلیِ اول میں بہ نسبت تجلی گاہِ صادرِ اول زیادہ تر نمایاں ہوگا۔ اور اس لئے اُس تجلی گاہ سے فقط انہیں

عبادات کو تعلق نہ ہوگا جو خاص مرتبہ 'محبوبیت سے متعلق ہیں، وہ عبادات بھی بدرجہ اولیٰ اُس سے متعلق رہیں گی جو خاص مرتبہ 'حکومت سے مربوط ہیں۔

ظہورِ حکومت کا اختصاص تجلی گاہِ صادرِ اوّل سے

البتہ ظہورِ حکومت کو تجلی گاہِ صادرِ اوّل سے ایسا ہی ایک خاص اختصاص ہوگا جیسا تجلی گاہِ تجلی اوّل سے ارکانِ حج مخصوص کئے جائیں، جس کا حاصل یہ ہو کہ وہ دارالمحبوبیت ہے، اور تجلی گاہِ صادرِ اوّل سے یہ خصوصیت ہو کہ سلطنتِ دینی وہاں قائم کی جائے، اور ظہورِ شوکتِ دین اُس جگہ سے ہو جس کا خلاصہ یہ ہوگا کہ وہ دارالسلطنت اور دارالخلافہ بادشاہانِ دین حق مقرر کی جائے اور آخرت میں یہ صورت ہو کہ مرجعِ حکومتِ جزاء و سزا تو تجلی گاہِ صادرِ اوّل ہو، اور اخلاص سے ارکانِ حج کے بجالانے والے اُس کش مکش سے محفوظ رہیں۔

غرض یہ ہے کہ مرتبہ 'محبوبیت نیاز ہائے محبت کا خواستگار ہے اور مرتبہ 'حکومت آدابِ رعیت کا طلب گار۔ ارکانِ حج و عمرہ اور تیمم اور زمین پر سجدہ کرنے میں اوّل ہے، اور افعالِ نماز میں ثانی۔ چنانچہ حقائقِ شناسانِ بے روئے ریا پر بہ شرط آگاہی ارکانِ حج و افعالِ نماز یہ بات مخفی نہ رہے گی۔ مگر ہرچہ باادبِ تجلی گاہِ مرتبہ 'تجلی اوّل، استحقاقِ تعلقِ ارکانِ حج میں تو وحدہ لا شریک ہوگا۔ چنانچہ کعبہ جو تجلی گاہِ مرتبہ 'تجلی اوّل ہے ہر زمانہ میں حج کے لئے مخصوص رہا ہے آدم علیہ السلام سے لے کر تائیں دم کوئی اور مقام ایسا نہیں جہاں کسی نبی یا اُس کی امت نے کسی زمانہ میں حج کیا ہو۔ ﴿

بہ مقابلہ بیت المقدس کعبہ میں نماز کی افضلیت کی وجہ

اور استحقاقِ تعلقِ افعالِ نماز میں گو تجلی گاہِ صادرِ اوّل بھی اس کا شریک ہوگا، (یعنی صادرِ اوّل میں بھی وہ صفات یعنی مالکیت وغیرہ موجود ہیں جو مقتضی عبادت ہیں) پر شریکِ غالب یہی تجلی گاہِ تجلی اوّل رہے گا۔

تجلی گاہ تجلی اول خانہ کعبہ اور تجلی گاہ

صادر اول بیت المقدس ہونے کی وجہ

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ تجلی گاہ تجلی اول، تجلی گاہ صادر اول سے بہر طور مرتبہ میں زیادہ ہے تو اور ایک بات بھی سن لیجئے، جس سے تفاوت مراتب باہمی زیادہ روشن ہو جائے، اور ہر ایک کی پہچان کے لیے بہ شرط انصاف ایک عمدہ علامت ہاتھ آجائے، وہ یہ ہے کہ عقل سلیم اس بات پر بھی شاہد ہوتی ہے کہ تجلی گاہ تجلی اول تو وسط بعد مجرد اور مبداء عالم ہوگا اور تجلی گاہ صادر اول اُس سے چالیس منزل کے فاصلہ پر شمال کی جانب ہو تو زیبا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس لازم یوں ہے کہ تجلی گاہ تجلی اول تعمیر میں سب تعمیرات سے اول ہو اور تجلی گاہ صادر اول اُس سے چالیس سال بعد بنایا گیا ہو۔

ادھر وقت بربادی عالم یہ بھی ضرور ہے کہ تجلی گاہ تجلی اول سب میں پہلے ویران ہو، اس کے بعد اور اجسام اور اجرام اور مکانات ویران کئے جائیں۔ یہ بات تو بہ مقتضائے عقل واضح ہوئی تھی کہ تجلی گاہ تجلی اول، مرتبہ میں تجلی گاہ صادر اول سے برتر اور افضل ہے۔ پھر اس بات کا ثبوت ضروری ہوا کہ تجلی گاہ تجلی اول ”خانہ کعبہ“ ہے اور نمائش گاہ صادر اول ”بیت المقدس“ ہے۔ اگرچہ تجلی گاہ صفت جمال ہونا جو تجلی اول کی صفت لازمہ ہے ارکان حج کی ادائگی سے بھی واضح ہو رہا ہے کہ یہ سب عشق و محبت کے مظاہر ہیں جس کا تعلق جمال کے ساتھ مخصوص ہے اور اتنی ہی بات سے ثابت ہو جاتا ہے کہ صفت جمال کی نمائش گاہ یہ قطعاً مقدسہ ہے اور جمال صفت خاصہ ہے تجلی اول کی تو تجلی گاہ تجلی اول خانہ کعبہ کے سوا کوئی دوسرا قطعاً ارض نہیں ہو سکتا اور تمام گزشتہ کلام کا مطمح نظر یہی رہا ہے، لیکن مقصد کی اہمیت کے پیش نظر مزید شواہد سے اس دعوے کو مؤکد کرنا ضروری سمجھتے ہوئے یہاں دونوں مقامات کے تقابلی سے تفاوت مرتبہ ظاہر فرما رہے ہیں کہ جس طرح مرتبہ ظہور میں اقدام تجلی اول ہے اسی طرح اُس کا مظہر خاص تعمیر میں اقمم ہوا بہ نسبت نمائش گاہ صادر اول کے۔ اور چونکہ اس کو شرف ”قیاماً للناس“ حاصل ہے۔ اس لئے بربادی عالم کا وقت آئے گا تو سب سے پہلے اسی کو ویران بھی کیا جائے گا کہ جب عشاق

جمال نہ رہیں گے تو اب اس تجلی گاہ کی ضرورت بھی ختم ہو جائے گی۔ اب یہ مرحلہ باقی رہا کہ ان بیان کردہ اوصاف کا ثبوت کیا ہے۔ اس پر کلام فرماتے ہیں۔ سوان سب باتوں کے۔ الخ ﴿

سوان سب باتوں کے لحاظ کے بعد اس میں تو کچھ شک نہیں کہ تجلی گاہ تجلی اول تو خانہ کعبہ ہے اور تجلی گاہ صادر اول بیت المقدس ہے۔ چونکہ حاصل اس تقریر کا یہ ہے کہ امور مذکورہ تفصیل وار خانہ کعبہ اور بیت المقدس میں پائے جاتے ہیں، اور پھر ہر ایک کے خصائص تفاوت مرتبہ مذکور پر شاہد اور اس کی علامات ہیں، اس لئے یہ بھی بیان کرنا ضرور ہے کہ امور مذکورہ تفصیل وار دونوں مقاموں میں پائے جاتے ہیں، اور پھر جن جن امور کی علامت اور شاہد ہونے میں کچھ تامل ہو اس کا واضح کر دینا بھی لازم ہے۔ اس لئے اول ایک تمہید معروض ہے۔ اس کے بعد مضمون مذکورہ عرض کیا جائے گا۔

تمہید مشعر بہ ایں معنی کہ بیان واقعات کے لئے کلام خدا
و کلام رسول سے کوئی دلیل کامل تر اور یقینی نہیں ہو سکتی

سنئے اپنے زمانہ اور زمانہ آئندہ کے واقعات کے مشاہدہ کی تو امید ہوتی ہے، پر زمانہ گزشتہ کے وقائع کے مشاہدہ کی امید نہیں ہوتی، اس لئے ان کی اطلاع کی بجز اس کے اور کچھ صورت نہیں کہ مشاہدہ والوں سے سنئے۔

مگر چونکہ روایت پر اطمینان اسی وقت متصور ہے کہ راوی راست باز ہوں، اور اسباب غلط فہمی مرتفع ہو جائیں۔ اس میں تو اثر تک نوبت پہنچ گئی تو اول درجہ کا اطمینان ہوگا، ورنہ در صورت ثبوت و راست بازی و ہوشیاری و فہم راویان روایت بھی اطمینان بہ قدر ضرورت ضرور ہوگا، ایسی روایات کا انکار اگر ہوگا تو بوجہ نا انصافی ہوگا۔

مگر تو اثر کی تو یہ صورت ہے کہ کثرت رُواۃ کی یہ نوبت پہنچے کہ سب کا جھوٹ بولنا اور غلط سمجھ جانا عقل کو باور نہ ہو۔ مثلاً کلکتہ، لندن، مترا، بنارس، مکہ، بیت المقدس وغیرہ مشاہیر شہروں کا روئے زمین پر ہونا، سری رام چندر، سری کرشن، حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ سابق

میں پیدا ہونا ایسا نہیں کہ کوئی عاقل اُس میں متماثل ہو سکے۔ وجہ اس کی بجز اس کے اور کیا ہے کہ ان واقعات کے بیان کرنے والے اس کثرت سے ہیں کہ اُن سب کا دروغ پر متفق ہو جانا اور اپنے بیان میں غلطی کرنا عقل کے نزدیک محال عادی ہے۔

اس امر کا ثبوت کہ انجیل و تورات اور بید قدیم تواریخ اہل اسلام کے بھی ہم پلہ نہیں چہ جائیکہ کتب احادیث کے برابر ہوں اور قرآن کے برابر قطعی الثبوت ہونا تو بہت دُور کی بات ہے

اس لئے یہ بھی ضرور ہے کہ اگر کوئی واقعہ بہت دنوں کا ہو تو اس کی تصدیق کی لئے ہر قرن میں اس قسم کے تواریخ کی ضرورت ہے، فقط ایک طبقہ کا تو اثر کافی نہ ہوگا۔ اس لئے قرآن کا تو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ثبوتِ کامل ہوگا، اور انجیل اور تورات اور بید کا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور برہا جی تک ثبوتِ کامل نہ ہوگا۔ کیونکہ قرآن کی روایت تو ہر قرن میں متواتر رہی ہے اور یہی وجہ ہے کہ آج تک اُس کے الفاظ اور عبارات میں اختلاف نہیں ہوا اور تورات و انجیل اور بید میں یہ بات مفقود ہے۔ چنانچہ کتب مذکورہ کا اختلاف نسخ اس پر شاہد ہے۔ علاوہ بریں کتب مذکورہ کی سند اوپر تک نہیں چلتی اور اس وجہ سے یہ کہنا لازم ہے کہ کتب مذکورہ درجہ روایت میں کتب احادیث اہل اسلام کے برابر بھی نہیں۔

بلکہ غور سے دیکھئے تو اہل اسلام کی تواریخ قدیمہ کے بھی ہم پلہ نہیں۔ کیونکہ اہل اسلام کی تواریخ میں ہر واقعہ مختصر کو بھی جُد اجد اسند سے بیان کرتے ہیں، اور کتب مذکورہ کے ایک واقعہ کو بھی سند متصل نہیں ملتی، بلکہ انصاف سے دیکھئے تو یہ بھی پتہ نہیں کہ کس عہد میں یہ کتب تصنیف ہوئی ہیں۔ چہ جائیکہ سن و سال۔

اور پھر اس پر کتب ہنود میں یہ اور طرہ ہے کہ وہ واقعات مذکورہ کو لاکھوں برس کا قصہ بتلاتے ہیں۔ اس صورت میں جب یہ دیکھا جائے کہ اتنا زمانہ اور سند ندارد۔

ادھر اہل ہند کو تاریخ نویسی کی طرف نہ کبھی توجہ ہوئی، نہ کبھی قواعد تمیز روایات صحیحہ و سقیمہ سے اُن کو آگاہی ہوئی، اور مع ہذا اہل اسلام اور یہود و نصاریٰ جن کی تاریخ دانی پر اُن کی تحقیقات شاہد ہیں، بالخصوص اہل اسلام جنہوں نے ضبط قواعد تمیز روایات میں کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا۔ اس بات میں اُن کے مخالف۔

ہنود کے مضامین شعریات ہیں
کوئی عاقل اُن کو واقعات تسلیم نہیں کر سکتا

علاوہ بریں پرستش آفتاب وغیرہ شریکیات، اور ہم سری گردون گرداں باپتہ ہائے عربہ یعنی راجہ رام چندر کی رتھ کے پنے اتنے بڑے بڑے تھے جو آسمان سے رگڑتے ہوئے چلتے تھے۔ یہ کہشاں جو نظر آتی ہے اسی کے گھے پٹے ہوئے ستارے ہیں اور اسی طرح کے صد ہا مضامین ہیں جن کو بہ حیثیت واقعات کوئی ذی عقل تسلیم نہیں کر سکتا۔ رام چندر وغیرہ شعریات جن کے بطلان پر خود وہ مضامین ایسی طرح شاہد ہیں جیسے آفتاب کی روشنی پر خود آفتاب۔ تو پھر کسی عاقل کو اس کی گنجائش نہیں رہی کہ ہنود کے بیان پر کان بھی رکھے۔ چہ جائیکہ تسلیم و قبول۔ اور اہل اسلام کی بات میں متاثر ہو، چہ جائیکہ رد و انکار۔ القصہ زمانہ سابق کے واقعات کی روایات اگر قابل قبول ہیں تو اہل اسلام کی روایات قابل قبول ہیں، بلکہ واجب القبول۔ جیسے اوروں کی روایات لائق انکار، بلکہ واجب الانکار ہیں۔

اخبار واقعات سابقہ کو اعجاز کب تسلیم کیا جائے گا

دوسری بات لائق گزارش یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی بات کہے یا کوئی دعویٰ کرے اور پھر اُس بات کے مناسبات اور اُس دعوے کے شواہد اور موسیسات ہاتھ آ جائیں، تو اگر اُس بات کے اثبات کے سامان، ضروری اور اُس دعوے کی وجہ ثبوت لابدی کے باعث یقین ہوا ہوگا تو اب اطمینان ہو جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی معتبر شخص یہ کہے کہ فلاں شخص بادشاہ ہو گیا اور اس خبر کی تحقیق اور تصدیق کے لئے راویان معتبر کے

حوالے دے تو موافق قواعد تحقیق اخبار اس صورت میں اس روایت کی تصدیق لازم ہوگی، مگر اُس کے ساتھ اگر سننے والے اپنی آنکھوں سے یہ بھی دیکھ لیں کہ شخص مُشار الیہ تحت سلطنت پر جلوہ آرا ہے اور چپ و راست امراء و وزراء دست بستہ اپنے اپنے قرینہ سے کھڑے ہیں جس طرف کہ وہ اشارہ کرتا ہے ہر کوئی بسر و چشم آمادہ تعمیل نظر آتا ہے، جدھر کو جاتا ہے امراء نامدار اور لشکر جزا اردلی میں چلتے ہیں۔ غرض ہر قسم کے سامان سلطنت فراہم ہیں تو وہ یقین سابق اس وقت اطمینان تک پہنچ جائے گا۔

معہذ اوہ بات اگر دقیق ہو، اور وہ مضمون دعویٰ بلند، اور ادھر یہ شخص بہ ظاہر علوم اور فنون سے نا آشنا ہو تو اس صورت میں تو اُس کے اعجاز اور کرامت علمی میں کچھ تاثر نہ رہے گا۔ اور اس وجہ سے اُس کے اور ملفوظات اور دُعای کی تصدیق کے لئے یہ ایک بات کافی ہوگی۔ اس تقریر سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار قصصِ ماضیہ کی وجہ اعجاز واضح ہو جاتی ہے۔ اسی بناء پر قرآن مجید میں انبیاءِ سلف اور اُمم سابقہ کے بہت سے حالات کا بیان اعجازی حیثیت رکھتا ہے جس کی طرف قرآن مجید میں اشارات بھی فرمائے گئے ہیں۔ جیسے یوسف علیہ السلام کے سوانح شروع کرنے سے نقل فرمایا گیا ہے: **وَ اِنْ كُنْتُ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغٰلِبِیْنَ۔** (سورۃ یوسف، آیت 3) اور جیسا کہ مریم علیہا السلام کی کفالت میں اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا گیا: **وَ مَا كُنْتُ لَنَنْہِمُ اِذْ یُلْقَوْنَ اَقْلَامُہُمْ اَبْہُمْ یَكْفُلُ مَرْیَمَ وَ مَا كُنْتُ لَدَیْہُمْ اِذْ یَخْتَصِمُوْنَ (آل عمران، آیت 44)** اور جیسا کہ بہت سے واقعات ماضیہ کے بیان کے بعد آخر میں یہ ارشاد فرمایا گیا **لَیْسَ لَہُمْ مِنْہُمْ مِّنْ اَحَدٍ اَوْ تَسْمَعُ لَہُمْ رِکْزًا (سورۃ مریم، آیت 98)** اس طرح کے اشارات کی وجہ سے جو یہاں ذکر فرمائی گئی یعنی وجہ اعجاز کی طرف تسمیہ۔ ﴿

اس تمہید کے بعد یہ گزارش ہے کہ اجزاء عالمِ اجسام میں سے کسی کا اول بننا اور کسی کا اس کے بعد من حملہ واقعات گزشتہ ہے، اگر بہ روایت معتبر ہم کو یہ بات ثابت ہو جائے کہ زمین یا آسمان اور اس میں سے بھی فلاں مکانِ اول بنا ہے تو بہ شرطِ فراہمی جملہ سامانِ اعتبار و ارتقاع جملہ اوہامِ اہلِ انصاف کے ذمہ اُس بات کا ماننا لازم

ہوگا، اور پھر اس کے ساتھ اگر شواہد خارجیہ بھی اُس پر شاہد ہوں اور دلائل واضحہ اس کی مؤید ہوں تو پھر وہ یقین حد اطمینان تک پہنچ جائے گا۔

مگر چونکہ تنقیح روایات میں اہل اسلام کا تمام مذاہب میں نمبر اول ہے۔ اس پر قرآن کی روایت متواتر، ہر قرن میں لاکھوں ہزاروں حافظ برابر چلے آتے ہیں۔ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت مثل آفتاب نیمروز روشن، اس لئے نہ یہ احتمال ہے کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے یہ قرآن اور یہ حکایات بنا کر کھڑی کر دی ہیں، اور نہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ راویوں نے غلط کہہ دیا ہو، یا غلطی کھائی ہو۔ اس لئے قرآن شریف کی آیات اول درجہ میں واجب التسلیم ہوں گی اور احادیث اہل اسلام کی روایات دوم درجہ میں۔

زمین کے آسمان سے پہلے پیدا ہونے کا ثبوت قرآن مجید سے

مگر قرآن میں دیکھا تو یہ نکلا کہ زمین اول بنی ہے اُس کے بعد آسمان۔ اور پھر زمین میں اول تعمیر خانہ کعبہ ہے۔ مضمون اول پر تو آیت **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا. ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** (وہ ذات پاک ایسی ہے جس نے پیدا کیا تمہارے فائدہ کے لئے جو کچھ زمین میں موجود ہے سب کا سب پھر توجہ فرمائی آسمان کی طرف سو درست کر کے بتائے سات آسمان اور وہ تو سب چیزوں کے جاننے والے ہیں۔ ﴿سورۃ بقرہ، آیت 29﴾ اور آیت **قُلْ اِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْاَرْضَ لِي يَوْمَئِذٍ تَجْعَلُونَ لَهٗ اَنْدَادًا ط ذٰلِكَ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ** ﴿اب فرمائیے کہ کیا تم ایسے خدا کی توحید کا انکار کرتے ہو جس نے زمین کو دو روز میں پیدا کر دیا اور تم اس کے شریک ٹھہراتے ہو۔ یہی سارے جہاں کا رب ہے۔ ﴿سورۃ حم السجدہ، آیت 9﴾ اور آیت **وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا اَقْوَاتَهَا فِي اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ ط سَوَّآءٌ لِّلْسَائِلِیْنَ** (سورۃ حم السجدہ، آیت 10) اور آیت **ثُمَّ اسْتَوَىٰ اِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ**

لَهَا وَلِلْأَرْضِ اثْنِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (سورۃ حم السجدۃ، آیت 11) فَقَضَيْنَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ط وَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ط ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (سورۃ حم السجدۃ، آیت 12) ﴿اور اُس نے زمین میں اُس کے اوپر پہاڑ بنا دیئے اور اُس (زمین) میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں اور اس میں اُس (کے رہنے والوں) کی غذائیں تجویز کر دیں چار دن میں (ہوا جو شمار میں) پورے ہیں پوچھنے والوں کے لئے۔ پھر آسمان (کے بنانے) کی طرف توجہ فرمائی اور وہ اُس وقت دُھواں سا تھا۔ سو اس سے اور زمین سے فرمایا کہ تم دونوں خوشی سے آؤ یا زبردستی سے دونوں نے عرض کیا کہ ہم خوشی سے حاضر ہیں سو دو روز میں اس کے سات آسمان بنا دیئے اور ہر آسمان میں اس کے مناسب اپنا حکم بھیج دیا اور ہم نے اس قریب والے آسمان کو ستاروں سے زینت دی اور (استراقِ شیطین سے) اس کی حفاظت کی۔ یہ تجویز ہے خدائے زبردست واقفِ الکل کی۔ (ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ) ﴿اور خانہ کعبہ کی ویرانی عالم کی ویرانی سے یعنی قیامت کے وقت ویرانی میں اول رہنے پر آیتِ طالت کرتی ہے۔

جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْيَتِيَّ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَاجِدَ ط ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (سورۃ المائدۃ، آیت 97) ﴿اللہ تعالیٰ نے کعبہ کو جو کہ ادب کا مکان ہے لوگوں کے قائم رہنے کا سبب قرار دے دیا اور عزت والے مہینہ کو بھی اور حرم میں قربانی ہونے والے جانور کو بھی اور ان جانوروں کو بھی جن کے گلے میں پٹے ہوں۔ یہ اس لئے تاکہ تم اس بات کا یقین کر لو کہ بے شک اللہ تعالیٰ تمام آسمانوں اور زمین کے اندر کی چیزوں کا علم رکھتے ہیں اور بے شک اللہ تعالیٰ سب چیزوں کو خوب جانتے ہیں۔ (ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ) ﴿

قِيَامًا لِلنَّاسِ كَمَا مَطْلَبِ سَامَانَ قِيَامِ جَمَلِ بْنِ آدَمَ هِ

وجہ دلالت کی یہ ہے کہ اگر لفظ ”قِيَامًا لِلنَّاسِ“ کو بغور دیکھا جائے اور کچھ تکلف نہ کیا جائے تو یہی مطلب نکلتا ہے کہ خانہ کعبہ سامانِ قیامِ جملہ بنی آدم ہے۔ کیونکہ لفظ

قیام مقید بقید فی العرب وغیرہ نہیں، اور لفظ ”للناس“ اصل میں سب کو عام ہے۔ اور وجہ تخصیص پس و پیش میں کوئی پائی نہیں جاتی، پھر یہ کہنا کہ قیام سے قیام فی العرب مراد ہے، اور ”للناس“ سے فقط اہل عرب مقصود ہیں۔

اور مطلب یہ ہے کہ ”عرب میں بوجہ کثرتِ خوں ریزی اور شیوعِ راہِ زنی قیام دُشوار تھا اور سامانِ قیام مثل تجارت وغیرہ ضروریات کی وہاں کوئی صورت نہ تھی، البتہ ایامِ حج میں زائرانِ کعبہ کو بہ لحاظِ عظمتِ کعبہ کوئی کچھ نہ کہتا تھا، اس بہانہ سے سب کے کام چل جاتے تھے اور سب ارمان نکل جاتے تھے، ”خالی تکلف سے نہیں۔ ہاں اگر یوں کہئے کہ ”جب تک یہ گھر قائم ہے جیسی تک بنی آدمی کا بھی اس عالم میں قیام ہے، جس روز یہ ویران ہو تو اُن کا قیام بھی معلوم۔ پھر سارے کارخانہ جسمانی کو ویران سمجھئے، کیونکہ بہ دلالتِ آیت (مذکورہ بالا) خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا. ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ یہ بات عیاں ہے کہ زمین و آسمان سب بنی آدم کے لئے ہیں۔ جب وہ ہی نہ ہوں گے تو زمین و آسمان کا ہے کور ہیں گے۔ گھاس دانہ گھوڑوں ہی تک رہتا ہے، وہ نہیں رہتے تو اسے کون رکھتا ہے۔ تو نہ تکلف کی ضرورت ہوتی ہے، نہ تخصیص کی نوبت آتی ہے۔

خانہ کعبہ کے آبادی اور ویرانی میں اوّل ہونے کا
تجلی گاہ مرتبہ محبوبیت سے تعلق

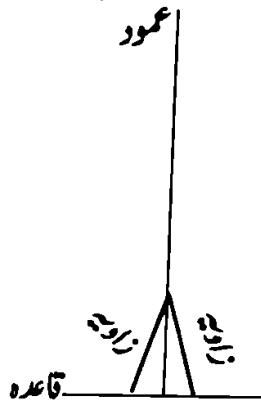
اب رہی یہ بات کہ خانہ کعبہ کا آبادی اور ویرانی میں اوّل ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ تجلی گاہ مرتبہ محبوبیت اور مظہرِ اوّل مرتبہ معبودیت ہے۔ سو یہ ہمارے ذمہ ہے۔ سنئے: دارالخلافتہ اگر آباد کیا جاتا ہے تو اوّل مکانات شاہی کے لئے کوئی جگہ تجویز ہوتی ہے اور اُن کی بنیاد ڈالی جاتی ہے۔ اُس کے بعد وزراء، امراء، شاگرد پیشوں کے مکانات کی تجویز ہوتی ہے۔ اور جب دارالخلافتہ کسی وجہ سے بحکم شاہی ویران کیا جاتا

ہے تو اول بادشاہ اپنے مکانات کو چھوڑتا ہے۔

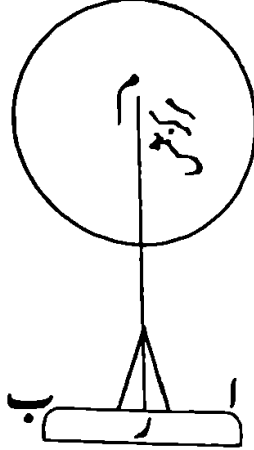
اس کے اتباع میں وزراء، امراء، شاگرد پیشہ بھی اپنے اپنے مکانات چھوڑ چھوڑا اس کے پیچھے ہو لیتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس وقتِ دورہ اگر کسی مقام میں حکام کا قیام ہوتا ہے، تو اول خیمہ حکام کے لئے کوئی میدان مقرر ہو جاتا ہے، اور اس میدان میں خیمہ حکام نصب کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد اس کے پاس اوروں کے خیمے اور پالیں قائم کی جاتی ہیں اور پھر جب وہاں سے کوچ ہوتا ہے تو اول خیمہ شاہی اکھاڑا جاتا ہے، اس کے اکھڑتے ہی اوروں کے خیمے بھی اکھڑنے لگتے ہیں۔ غرض باختیارِ حاکم تعمیر اور ویرانی یا مقام و کوچ ہوتا ہے تو یوں ہوتا ہے۔ مگر یہ ہے تو یہ لازم ہے کہ تجلی گاہِ تجلی اول جو محلِ سرانے مرتبہ محبوبیت اور خیمہ خاص مرتبہ اول معبودیت ہے (یعنی تجلی گاہِ جمال) تعمیر میں بھی اول رہے تخریب میں بھی اول رہے۔ وہ تعمیر کیا جائے تو اس کی تعمیر کے ہوتے ہی اوروں کے مکانات تعمیر ہونے لگیں۔ اور وہ ویران ہوں تو اس کے ویران ہونے میں اوروں کے مکان ویران ہونے لگیں۔

تجلی گاہِ تجلی اول کا وسط بعدِ مجرد کے ساتھ لزوم

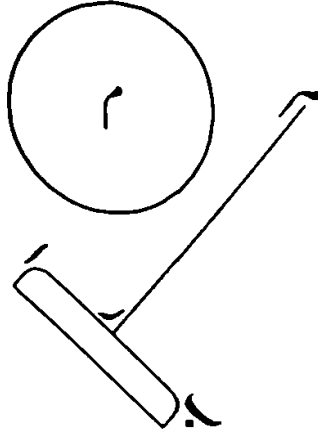
اور یہ ہے تو یہ بھی ضرور ہے کہ وہ تجلی گاہِ وسط بعدِ مجرد میں واقع ہو۔ کیونکہ جب آئینہ وغیرہ مظاہر و مناظر کو آفتاب کے ساتھ تقابل صحیح ہوتا ہے، یعنی وہ خط مستقیم جو مرکز آفتاب سے آئینہ تک متصل ہوتا ہے، وسط آئینہ پر عمود ہو تو پھر عکس آفتاب وسط آئینہ میں نمایاں ہوتا ہے۔ عمود اس خط کو کہتے ہیں جو قاعدے سے اس طرح متصل ہو کہ اس کے دونوں جانب کے زاویے قائمے ہوں جو باہم برابر ہوتے ہیں جیسی یہ صورت ہے۔



دوسرے نقشہ میں گول دائرہ کو آفتاب سمجھئے اور علامت م اس کا مرکز ہے۔ اب آئینہ کی سطح ہے جس کو قاعدہ کہیں گے جس پر خط 'م' ر عمود ہے جس کے دونوں طرف کے زاویے قائم ہیں جب تک آفتاب اور آئینہ میں یہ تقابل نہ ہوگا عکس نمایاں نہ ہوگا۔ ﴿



سو جب یہ بُعد مجرد کو مظہر تجلی اول تو تسلیم کیا ہی ہے، اب یہ بھی ضرور ہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ بُعد مجرد کو ذات خداوندی سے تقابل صحیح ہے (ذات خداوندی سے مراد تجلی اول ہے)۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر تقابل صحیح نہ ہوگا تو تقابل غیر صحیح ہوگا۔ جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اُس سے کچھ انحراف ہے اور کسی اور سے کسی اور طرف کو تقابل صحیح ہے۔ سو یہ بات آفتاب اور آئینہ میں تو متصور ہے۔ کیونکہ کچھ آفتاب ہی میں جہات کا انحصار نہیں۔ یعنی عمود وسط آئینہ کو سوائے مرکز (یا دائرہ) آفتاب اور غیر متناہی نقاط پر مرور واقع ہو سکتا ہے۔ ﴿ مثالی فقہ مذکور بالا میں اگر آئینہ کو تھوڑا سا منحرف یعنی ٹیڑھا کر دیا جائے



تو عمود م ر بجائے آفتاب کے گزرنے کے دائرہ آفتاب کے باہر سے گزر سکتا ہے۔ پیش نظر نقشہ میں آئینہ 'ا' ب کو دائرہ ہنس سے کچھ منحرف کیا گیا تو عمود 'م' ر بھی منحرف ہو گیا۔ جس کے

مذکورہ میں یہ خط عمود جو قاعدہ ”اب“ پر واقع ہے آفتاب سے ہٹ کر گذر رہا ہے۔ کیونکہ آفتاب کوئی لا محدود چیز نہیں ہے کہ ہر حال میں اُس پر سے گذرنا لازم ہو۔ ﴿ پر خط استقبال ممکنات کیلئے سوائے ذاتِ خالق کائنات بلکہ سوائے تجلیِ اوّل اور کوئی مرجع اور قبلہ ہی نہیں۔ کیونکہ تجلیِ مذکورہ ہی مصدر وجود ہے، چنانچہ اُوپر معروض ہو چکا۔ ﴿ اسی تقابلی کو جو عالم کو اِس ذاتِ لاتناہی کے ساتھ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رسی کی مثال سے سمجھایا ہے کہ اگر فرض کرو زمین میں آ رہا ایک سوراخ کر کے ایک رسی گذاردی جائے تو وہ ذاتِ حق پر ہی پہنچے گی۔ (یعنی ذاتِ حق سے منحرف ہو کر کسی دوسری شے کے مقابل نہیں ہوگی کہ ذاتِ حق لا محدود ہے) اوکا قال ﴿

مخلوقات کے ساتھ تجلیِ اوّل کے تعلق کی مثال

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سوائے مصدر وجود اور کوئی خالق نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ظاہر ہے اور کیوں نہ ہو۔ جو نسبت مختلف اشکال کی دھوپوں کو ”آفتاب“ اور اُس کے ”تنویرِ صادر“ کے ساتھ ہے، وہی نسبت مختلف قسم کی مخلوقات کو مصدرِ اوّل اور صادرِ اوّل کے ساتھ ہے۔ جیسے دھوپیں سوائے آفتاب اور کسی سے پیدا نہیں ہو سکتیں ایسے ہی خلقِ مخلوقات سوائے تجلیِ اوّل کسی اور سے متصور نہیں۔ اتنا فرق ہے کہ خطوطِ فی مابین آئینہ و آفتاب میں نورانی وغیرہ نورانی کا فرق نکل سکتا ہے۔ ﴿ ہم نے آئینہ اور آفتاب کے تقابلی کے نقشہ میں جو خط عمودی وسط آئینہ سے مرکز آفتاب تک کھینچا ہے۔ اسی طرح اور جس ر خطوطِ سطحِ آئینہ سے دائرہ شمس کی طرف آپ کا تصور کھینچے گا وہ سب خطوطِ غیر نورانی ہوں گے۔ جتنے خطوطِ شعاعوں کے آئینہ پر پڑیں گے وہ نورانی ہوں گے جو خطوطِ غیر نورانی ہوں گے وہ شمس سے ادھر ادھر جا سکتے ہیں۔ جیسا کہ دوسرے نقشہ میں ہم نے کھینچ کر دکھایا ہے۔ ﴿

سن پر مدارِ تقابلی ہے۔) اور اس لئے (آفتاب کے ساتھ تقابلی کے سلسلہ میں) کہہ سکتے ہیں کہ خطِ نورانی نہ سہی خطِ غیر نورانی کا مرجع اُوپر (یعنی دوسری) جہات ہیں، پر مخلوق اور خالق میں اس قسم کا فرق متصور نہیں۔

اِس مثلِ خطِ مطلق جو خطِ نورانی ہے مفہوم میں اُوپر ہے، وجود سے کوئی مفہوم اُوپر ہوتا تو

کیوں نہیں۔ دو نقطوں کے درمیانی فاصلہ کو جو ایک خط وہی ملاتا ہے جس کی تجزی عرض میں نہیں ہو سکتی۔ جس کو طرف سطح بھی کہہ سکتے ہیں خط مطلق ہے۔ اور اس خط کا محل محسوس کرانے والا جو خط ہوگا خرابہ نورانی ہو یا سیاہ، بزر و غیرہ اس کا مفہوم متعین ہے اور اس مطلق کے ماتحت ہے۔ اب اس عبارت کو سمجھنے فرماتے ہیں کہ جس طرح خط نورانی سے اوپر ایک مفہوم خط مطلق کا ہوتا ہے اسی طرح اگر کوئی مفہوم وجود سے اوپر ہوتا تو مخلوقات سے تقابل کے بارے میں کیوں نہیں کہہ سکتے تھے کہ وجود کے ساتھ تقابل مخلوقات کا حصہ نہیں۔ قضاں شے بھی تقابل ممکن ہے۔ مگر کیا کیجئے اس سے اوپر کوئی مفہوم ہے ہی نہیں۔ اب تو یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں۔ مخلوقات سے خط تقابل کسی بھی جہت میں لے جاؤ وجود پر ہی پہنچے گا۔ ﴿

بالجملہ تختی گاہ تختی اول کا تعمیر اور تخریب میں اول ہونا اور وسط بعد مجرد میں واقع ہونا ضرور ہے۔ ہاں جیسے یوں ہوتا ہے کہ گرمیوں اور جاڑوں میں نیچے کے مکانات رونق افروزی شامی سے رشک ارم ہوتے ہیں اور برسات میں بالا خانہ جلوس بادشاہی سے غیرت فردوس ہو جاتا ہے۔ اور اس لئے تخت شامی کبھی نیچے رکھا جاتا ہے اور کبھی اوپر پہنچایا جاتا ہے، ایسے ہی یہ بھی ممکن ہے کہ ایک زمانہ میں تختی مذکور کو زمین سے اختصاص ہو اور اس وقت تختی گاہ تختی اول زمین پر ہو، اس کے بعد آسمان سے وہ خصوصیت ہو جائے اور اس تختی گاہ کو یہاں سے وہاں لے جائیں۔ اور پھر جیسے یہ ممکن ہے کہ اول ایک تخت جلوس بادشاہی کے لئے بنایا جائے اور اس کو اوپر پہنچایا جائے، اس کے بعد دوسرا اور تخت بنائیں اور تخت اول کے محاذات میں نیچے کے درجہ میں اس کو رکھ دیں۔ ایسے ہی یہ بھی ممکن ہے کہ تختی گاہ تختی اول کی جگہ پر اول ایک مکان بنائیں، اور پھر اس کو آسمان پر لے جائیں اور اس کے محاذات میں دوسرا مکان زمین پر تیار کرائیں اور اس طرف کو عبادت کروائیں۔

تصریحات احادیث در بارہ تعمیر خانہ کعبہ و بیت المقدس
وتفاوت چالیس سال وابتداء پیدائش زمین

جب یہ مطالب ذہن نشین ہو چکے تو اور سنئے۔ احادیث اہل اسلام میں یہ بات مصرح ہے کہ خانہ کعبہ اور بیت المقدس کی تعمیر میں چالیس برس کا تفاوت ہے۔

اور یہ بھی بعض روایات میں ہے کہ اول روئے زمین پر فرشتوں نے کعبہ اور بیت المقدس کو بنایا تھا۔ مگر طوفانِ نوح (علیہ السلام) میں وہ دونوں تعمیریں آسمان پر اٹھالی گئیں۔ اور یہ بھی بعض روایات میں ہے کہ اول پانی تھا، پھر اس جگہ سے یہاں اب کعبہ ہے بلبلہ سا اٹھا اور زمین کی پیدائش شروع ہوئی۔

تجلی گاہ تجلی اول ہر طرح سے اول ہے

ان روایات کے ملاحظہ سے آشکارا ہے کہ تجلی گاہ تجلی اول ہر طرح سے اول ہے۔ ”زمین کا ٹکڑا“ بھی اول وہی بنا جہاں کعبہ شریف ہے اور تعمیر بھی اول اسی کی ہوئی اور ”ویران“ بھی اول وہی ہوگا۔

تعمیر خانہ کعبہ اور تعمیر بیت المقدس میں

تفاوت چالیس سال کس اعتبار سے ہے؟

مگر یہ اولیت تعمیر اور وہ تفاوت چہل سالہ اسی تعمیر کے اعتبار سے ہے جو فرشتوں کے ہاتھوں سے ہوئی تھی۔ باعتبار تعمیر ابراہیمی نہ وہ اولیت ہے اور نہ یہ تفاوت ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ ﴿حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت سلیمان علیہ السلام سے تقریباً پونے دو ہزار سال پہلے ہوئے ہیں تو خانہ کعبہ اور بیت المقدس کی تعمیر کے درمیان بھی تقریباً اتنا ہی تفاوت ہوگا۔ ﴿یہ تعمیر کعبہ مکرمہ (جو موجود ہے) اُس تعمیر کے ساتھ (جو فرشتوں کے ہاتھوں سے ہوئی تھی) وہی نسبت رکھتی ہے جو تخت اول کو جو نیچے سے اوپر پہنچایا گیا ہو۔ تختِ ثانی کے ساتھ ہوتی ہے جو اُس کے محاذات میں نیچے رکھا جائے۔ کیونکہ تعمیر اول اور تعمیر ابراہیمی میں بشہادت روایات وہی محاذات ہے۔

بالجملہ امور مذکورہ میں سے جو جو باتیں منجملہ وقائعِ زمانہ ماضی ہیں وہ سب بہ روایت اہل اسلام و بحوالہ پیغمبر اسلام علیہ السلام ثابت ہیں، اور جو باتیں از قسم و وقائعِ گزشتہ نہیں۔ جیسے بیت المقدس کا جانب شمال ہونا اور چالیس منزل کے فاصلہ پر اُس

کا ہونا وہ آنکھوں سے معلوم اور نقشوں اور جغرافیوں سے ثابت۔ پھر امور مذکورہ میں سے اولیت تعمیر اور اولیت تخریب کا شاید ہونا بھی بشہادت عقل معقول ہے۔ البتہ امور ہاقیہ کا شاید ہونا ہنوز محلی تاثر ہے۔ اس لئے یہ گزارش ہے کہ:

مرتبہ مالکیت و حکومت سے زیادہ تجلی اول

کے ساتھ انسان بلکہ جملہ ممکنات کا تعلق ہے

مرتبہ مالکیت اور حکومت کے ساتھ ایک نفع خلاق متصور ہے۔ یعنی ”احسان“

متعلق ہے، اور ایک ضرر خلاق یعنی ”نقصان“ اس کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

مگر اثر اول (یعنی احسان کا اثر) محبت ہے، اور تاثیر ثانی (یعنی نقصان کی

تاثیر) ”خوف“۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اس صورت میں حکومت اور محبوبیت میں اگر

تعمیل ہوگا تو باعتبار ثانی ہی ہوگا (یعنی باعتبار خوف) باعتبار اول (یعنی باعتبار

محبت) نہ ہوگا۔ کیونکہ اول (یعنی مالکیت کے مرتبہ اول یعنی احسان جو مستلزم محبت

ہے) میں تو مرتبہ اول (یعنی جمال جس کا منشاء تجلی اول ہے کہ وہ بھی مستلزم محبت ہے

جس پر کلام کیا جا چکا ہے) بھی شریک ہے، بلکہ شریک غالب۔

اور کیوں نہ ہو، علاوہ جمال و کمال کے جو عمدہ موجبات محبت میں سے ہیں،

احسان بھی اصل میں اسی (تجلی اول) کا کام ہے، جو مصدر وجود ہے۔ جو اصل میں

مجموعہ انعام و اکرام ہے۔ اور اس وجہ سے اگر یوں کہئے کہ قرابت تامہ بھی بہ نسبت

مخلوقات اسی (مرتبہ) کو حاصل ہے تو عقل سلیم سے دُور نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں

وجود مخلوقات کو ”حسب اشارہ تمثیلی آفتاب و نور آفتاب جو مکرر گذر چکی ہے“ تجلی

اول یعنی مرتبہ محبوبیت اور اول مرتبہ (یعنی اعلیٰ مرتبہ) معبودیت کے ساتھ وہی

نسبت ہوگی جو دھوپ کو (نور) آفتاب کے ساتھ ہے۔ یعنی جیسے دھوپ پر توہ شعاع

آفتاب، (شعاعیں جب کسی جسم پر مجتمع ہو جاتی ہیں تو ان کی ہیئت مجموعی دھوپ ہوتی

ہے) اور شعاع آفتاب پر توہ (نور) آفتاب ہے۔ ایسے ہی وجود مخلوقات پر توہ صادر
 اول یعنی مرتبہ حکومت اور مرتبہ ثانی مرتبہ معبودیت اور وہ پر توہ مرتبہ محبوبیت۔

حرکت علمی میں اول اُس مصدر وجود کا

تصور ہو لے گا اس کے بعد اپنا تصور ہوگا

اس لئے جیسے تعقل دھوپ تعقل شعاع آفتاب پر موقوف ہے اور تعقل شعاع تعقل
 (نور) آفتاب پر، ایسے ہی تعقل وجود مخلوقات تعقل صادر اول یعنی تعقل مرتبہ حکومت
 پر، اور تعقل صادر اول، تعقل تجلی اول یعنی اسی مرتبہ محبوبیت کے تعقل پر موقوف ہوگا۔
 اور اس لئے خود موجودات کو اول تصور مصدر وجود ہو لے گا تب کہیں اپنا تصور ہوگا۔

یہ نَحْنُ اقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ O کی تفسیر ہے۔ بہ فرق الفاظ اصطلاحی میں حضرت
 قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ اپنے ایک مکتوب میں بنام حضرت شاہ غلام علی صاحب رحمۃ اللہ
 علیہ تحریر فرماتے ہیں کہ موجودات کی اصل (یعنی یہ مرتبہ صادر اول) موجودات کے لئے علت ہے
 اور موجودات معلول۔ اور علت بہ نسبت ذات معلول اس سے قریب تر ہوتی ہے۔ یعنی ذات معلول
 اپنے سے اتنی قریب نہیں ہوتی جتنی اُس کی علت اُس سے قریب ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حمل
 ایجابی کے لئے وجود موضوع لہ شرط ہے تو عدم موضع کے وقت حمل اولی صحیح نہیں ہوتا، ہاں سلب بسیط
 صحیح ہوتا ہے۔ زید کے معدوم ہونے کے وقت زَيْدٌ زَيْدٌ ("زید" زید ہے) کہنا صادق نہیں ہے۔
 البتہ زَيْدٌ لَيْسَ بِزَيْدٍ صادق ہے (یعنی "زید" زید نہیں ہے) اول چاہئے کہ زید کو اپنی علت کے
 ساتھ نسبت حاصل ہو جو اُس کے لئے مشرور وجود ہو۔ پھر زَيْدٌ زَيْدٌ کہنا صادق ہوگا پس نسبت ممکن کی
 اپنی علت کے ساتھ مقدم ہے ذات ممکن کے حمل ذات پر۔ تو "علت" ذات سے بہ نسبت ذات
 قریب ہوئی۔ مخلص۔ اسی کو سادہ طور پر یوں فرمایا گیا ہے کہ "اول تصور مصدر وجود ہو لے گا تب کہیں
 اپنا تصور ہوگا"۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا ہے تو ہر ایک کو اس کا احساس ہونا چاہئے۔ مگر یہ
 عارفین خاص الخاص میں محدود کیوں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے حجابات اس علم پر پڑے
 ہوئے ہیں وہ مانع ہیں اس حقیقت کے ادراک سے ﴿

غرض اس حرکتِ علمی میں اَوَّل اُس مصدرِ وجود کا تصور ہو لے گا۔ اُس کے بعد اپنا تصور ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ حرکات میں جو اَوَّل آتا ہے وہی قریب ہوتا ہے (مقصدِ علمی ہے کہ حرکتِ علمی میں عِلّت اَوَّل آتی ہے اور معلول بعد میں) اس صورت میں تحوُّوت سے اَوَّل اُن کی ذات کو وہ قریب نہ ہوگا جو اُس مصدرِ وجود کو ہوگا۔ یعنی حرکتِ علمی میں پہلے تجلی اَوَّل آئے گی جو مصدرِ وجود ہے، پھر صادرِ اَوَّل۔ پھر اپنی ذات کا شعور ہوگا۔ ”حرکتِ علمی“ سوال مذکورہ بالا کے جواب کی طرف بھی مشیر ہے کہ یہ ادراک بغیر حرکتِ علمی نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ علم میں اخبار ہوتا ہے، انشاء نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ قریبِ علمی قُربِ واقعی اور قُربِ حقیقی ہوگا۔ اسی بناء پر حجۃ الاسلام میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تحریر فرمایا کہ مَنْ عَرَفَ رَبَّهُ فَقَدْ عَرَفَ نَفْسَهُ۔ وہاں ہم نے مشہور قول مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ کی بہ خوبی تشریح بھی کر دی ہے۔ (یہ نہیں کہ ایک حکم دیا گیا ہو کہ اس طرح مان لو) غرض قرابت (نزدیکی) بھی مثلِ احسانِ اصل میں اُسی تجلیِ اَوَّل کے لئے ہے اور جمال و کمال بھی اُسی کے لئے۔ اور اب یہ سوال پیدا ہو گیا کہ صادرِ اَوَّل کا جمال و کمال بھی جب تجلیِ اَوَّل کی طرف ہی راجع ہو گیا تو نقصان اور اس کی بناء پر خوف بھی اسی کی طرف راجع ہونا چاہئے۔ پھر وجوہ خوفِ صادرِ اَوَّل کے ساتھ خاص کیوں ہوں۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ اور اس تقریر الخ۔ اور اس تقریر پر ہر چند نقصان بھی اصل میں اُسی کی طرف منسوب ہوگا، مگر چونکہ تکلیفِ دہی محبوب بھی لذیذ ہوتی ہے۔

چنانچہ مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ تو یوں فرماتے ہیں:

نار تو این ست نورت چوں بود ماتم این تا خود کہ سورت چوں بود
 اور تو یعنی جنائے تو۔ نور تو یعنی وصال تو۔ سور بالضم وواو معروف بہ معنی جشن و شادی و
 عروسی۔ سورت بالضم شرف و منزلت (غیاث اللغات) مطلب یہ ہے کہ جب تیری جنائے لذیذ
 ہے تو تیرے وصال کی لذت کا کیسا مرتبہ ہوگا۔ حیرانی اس بات کی ہے کہ شرف و منزلت کس قدر
 لذیذ ہوگی۔ مولانا عراقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

نہو نہیب دشمن کہ بود ہلاکت تیغ
سر دوستاں سلامت کہ تو نجر آزما
وہ مزاد یا تڑپ نے کہ یہ آروز ہے میری
میرے دونوں پہلووں میں دل بے قرار ہوتا
(امیر مینائی رحمۃ اللہ علیہ) ﴿

اور مرزا غالب یوں کہتے ہیں:

اسدِ بکل تھا کس انداز کا قاتل سے کہتا تھا تو مشقِ ناز کر خونِ دو عالم میری گردن پر
تو خوف جو من جملہ موجباتِ اطاعت ہے اُس تکلیف کے اندیشہ پر مٹی نہ
ہوگا۔ ﴿ بلکہ اُس میں عاشق کو لذت ملتی ہے تو وہ بھی آخر کار محبت ہی بن جائے گا۔ اس لئے جلی
اُڈل میں مہنی خوف کا بھی محبت ہی ہوگا تو اس جلی کا حاصل محبوبیت ہی رہے گی خوفِ محض کا حصہ
کسی اور جگہ ہوگا۔ ۱۲۔ مولانا محمد طیب مدظلہ ﴿

خوف کا اصل مہنی

ہاں اگر موجباتِ محبت نظرِ مطمح سے مخفی رہیں اور پھر اندیشہ ایذا ہو تو اُلبتہ
اُمیدِ حدوثِ خوف ہے سو یہی خوف بنائے حکومت ہو تو ہو۔ غرض موجباتِ اطاعت، یا
موجباتِ خوف ہیں، یا موجباتِ محبت۔ موجباتِ خوف تو سب کے سب ارباب
حکومت ہیں، اور سامانِ محبت سب کے سب سرمایہٴ محبوبیت۔

موجباتِ محبت کا بیان

مگر وہ سامانِ یوں تو پانچ ہیں: (۱) جمال (۲) کمال (۳) احسان
(۴) قرابت (نزدیکی) (۵) اطاعت۔ ﴿ یعنی محبوب میں ان پانچ صفات میں
سے کوئی صفت ہو۔ جو شخص اطاعت گزار ہوتا ہے اُس سے بھی محبت ہو جاتی ہے مگر یہ وجہ موجبات
محبت باری تعالیٰ سے خارج کرنا پڑے گی۔ وجہ آگے مذکور ہے۔ ﴿ پر خدا سے کسی کی اطاعت
متصور نہیں۔ البتہ وہ پہلی چار باتیں بہ درجہ اتم اس میں موجود ہیں۔ اس لئے محبوبیت
اصل میں اُسی کے لئے ہے۔ اور سوا اُس کے اور سب (محبوبین) اُسی کے در یوزہ
گر، اور اُسی کے دستِ نگر ہیں۔ ان چار باتوں میں سے جس قدر موجبات کسی کو نصیب

ہوئی وہ سب اسی کی ان چار باتوں کا پرتوہ اور اُس کی لقل ہے۔ بہر حال وجوہ محبوبیت سب کے سب بطور مذکور حصہ تجلی اَدل ہیں۔ البتہ وجوہ خوف حصہ حکومت یعنی صادر اَدل ہے۔ اور ظاہر ہے کہ محبت و خوف باوجود تقابلِ باہمی ہم سنگ یکدگر نہیں۔ بلکہ محبت استحقاقِ اطاعت میں اشرف و اقویٰ ہے اور بایں ہمہ خوف مطاع ثمرہ محبت مطاع نہیں جو فوقیت و تحسیت مرتبہ پیدا ہو۔ یعنی باوجود اس کے کہ محبت اور خوف دونوں ایک دوسرے کے برابر نہیں، اور یہ کہ محبت استحقاقِ اطاعت میں خوف سے برتر اور زیادہ قوی ہے، مطاع کی محبت کا نتیجہ مطاع کا خوف نہیں ہوتا، کہ محبت کی عبادت کو اُدپر رکھو اور خوف کی عبادت کو مرتبہ میں نیچے رکھو۔ اور ایک کو دوسرے کی فرع قرار دو۔ اب روئے سخن اس امر کی مصلحت کے بیان کی جانب ہے کہ تجلی گاہ تجلی اَدل یعنی خانہ کعبہ اور نمائش گاہ صادر اَدل یعنی بیت المقدس جنوباً شمالاً کیوں ہیں۔ شرقاً غرباً کیوں نہیں۔ اور اُس (مرتبہ) کا تناسب مستدعی فوقیت و تحسیت مکانی ہو۔ (یعنی اس تفاوت مرتبہ اَصْل و فرع کا تقاضا یہ ہو کہ نمائش گاہ تجلی اَدل اُدپر بنائی جائے اور نمائش گاہ صادر اَدل نیچے۔)

اور نہ یہ ہے کہ (وہ ضدین ہیں) خوف پیش آئے تو محبت و شوق نہ ہوا کرے اور محبت و شوق ہو تو خوف نہ ہوا کرے۔ یہ اُس وقت ہو جب کہ موجباتِ خوف و شوق ایک شخص میں مجتمع نہ ہو سکیں۔ مگر کون نہیں جانتا کہ خدا تو خدا ہے، مخلوقات میں بھی بعض بعض افراد جامع جمال و جلال ہوتے ہیں، اور اس لئے خوف و شوق دونوں بسا اوقات مجتمع ہو جاتے ہیں۔ اور کیوں نہ ہوں جب موجباتِ محبت و (موجبات) خوف دونوں ایک شخص یعنی ایک مطاع میں مجتمع ہو جاتے ہیں تو اگر خوف و شوق ایک شخص میں مجتمع ہو جائیں تو کیا مضائقہ ہے۔

مرتبہ محبوبیت اور مرتبہ حکومت میں نہ فوق و تحت کی نسبت ہے اور نہ قدام و خلف کی

بالجملہ توجہ مرتبہ محبوبیت مرتبہ حکومت سے انحراف کا باعث نہیں جو استقبال و

استدبار بوجہ تناسب خواست گار نسبت اقدام و خلف مکانی ہو، اس لئے ایک کا شرق میں ہونا اور دوسرے کا غرب میں ہونا لازم آئے۔ ﴿مطلب یہ ہے کہ مرتبہ محبوبیت کی طرف توجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرتبہ حکومت کی طرف سے توجہ ہٹ جائے۔ جس کا نتیجہ یہ ہو کہ اگر مرتبہ محبوبیت کی طرف منہ ہو تو مرتبہ حکومت کی طرف پشت اور پھر یہ حالت اس بات کی خواستگار ہو کہ ان دونوں مراتب کی عبادت کے محل وقوع بھی ایسے ہوں کہ ایک جانب شرق میں اور دوسرا جانب غرب میں تاکہ توجہ کے وقت استقبال و استدبار واقع ہو جائے۔﴾

ہاں اگر صادرِ اول لازم ذات تجلیِ اول نہ ہوتا تو یہ بھی احتمال تھا۔ لیکن اس کو کیا کیجئے کہ (دونوں میں) باہم تلازم ذاتی ہے (جیسے دو اور زوجیت میں تلازم ہوتا ہے) اور سب جانتے ہیں کہ لازم ذات ذہن و خارج میں دونوں مقاموں میں اپنے ملزوم کے ساتھ رہتا ہے۔ غرض یہ ممکن نہیں کہ ملزوم کی طرف توجہ ہو اور لازم کی طرف توجہ نہ ہو۔ چہ جائیکہ استدبار یعنی انحراف اس سے لازم ہو۔ ﴿ظاہر ہے کہ جہات چھ ہیں۔ اوپر، نیچے، آگے، پیچھے (جن کو استقبال و استدبار سے تعبیر کیا جاتا ہے) جب کہ محبت و خوف میں کسی نہ کسی طرح ان چاروں جہات کی نفی ثابت ہو چکی۔ تو اب صرف دو جہات یمین و یسار (یعنی دائیں بائیں) کا احتمال باقی رہ گیا۔ اس پر آگے کلام کرتے ہیں۔ اور اس بحث سے جو اصل مقصود ہے وہ یہ ہے کہ تجلی گاہِ تجلیِ اول اور نماشاہِ صادرِ اول یعنی کعبہ مکرمہ اور بیت المقدس کے محل وقوع میں باقتضاء طبع شمال و جنوب یعنی یمین و یسار کی جہت ہی ہونی چاہئے تھی۔ حق تعالیٰ نے جو حکیم مطلق ہیں ان کے محل وقوع میں یہ مصاح لضم ضرر رکھی تھیں۔ اس تعیین پر کہ یمین پر کس کو مانا جائے اور یسار پر کس کو، ذہن میں اشکال بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہ تو ایک اضافی چیز معلوم ہوتی ہے۔ کھڑے ہونے والے کا رخ بدل جانے سے یمین کا یسار اور یسار کا یمین بن سکتا ہے۔ اسی طرح آگے پیچھے کی نسبت بھی پیدا ہو سکتی ہے جس کی نفی کی جا چکی ہے۔ تو ان جہات کی صحت کا معیار کیا ہوگا۔ اس لئے اس پر بھی آگے خود کلام فرمائیں گے جس سے یہ ذہنی الجھن بھی باقی نہ رہے۔﴾

مگر جب خوف و محبت میں نہ باعتبار مرتبہ فوقیت و تحسنت ہے اور نہ اعتبار توجہ استقبال

و استدبار بلکہ بایں خیال کہ جیسے دو ہاتھ ایک تن کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور پھر اتوئی اور اشرف کو یمن اور اضعف اور ادنیٰ کو یسار کہتے ہیں، ایسے ہی موجباتِ محبت و خوف اصل میں ایک ذات کے ساتھ متعلق ہیں اور پھر محبت دربارہ استحقاقِ عبادت و اطاعت خوف سے اشرف و اتوئی ہے۔ اس لئے محبت و خوف میں وہ نسبت ہوگی جو یمن و یسار میں یعنی ”راست و چپ“ میں ہوتی ہے۔ اور اس وجہ سے یہ مناسب ہوگا کہ ”مظہر محبوبیت“ جانبِ راست بنایا جائے اور ”مظہر حکومت“ جانبِ چپ تعمیر کیا جائے۔

صحتِ جہات پر مفصل کلام

اب یہ بات باقی رہی کہ زمین گروی، آسمان گروی، بعد مجرد سب طرف سے غیر متماہی، اس لئے سب جہات برابر نظر آتی ہیں۔ پھر فرق یمن و یسار و قدم و خلف و فوق و تحت کے کیا معنی؟ اس لئے یہ گزارش ہے کہ واقعی یہ فرق جہات مذکورہ اصلی نہیں، بلکہ کسی غیر چیز کے اعتبار سے یہ فرق پیدا ہوا کرے ہیں۔ سو صحیح فوق و تحت تو یہ ہمارے سرو پا ہیں۔ اور مرجع یمن و یسار و قدم و خلف آفتاب بہ حیثیت حرکت ہے۔

ہمارے سرو پا کا صحیح فوق و تحت ہونا تو ایسا ظاہر ہے کہ بیان کی حاجت نہیں۔ البتہ آفتاب کا بہ حیثیت حرکت مرجع اور صحیح یمن و یسار و قدم و خلف ہونا شرح طلب ہے۔ اس لئے عرض ہے کہ جیسے تجلی اول بوجہ صدور صادر اول ”جو سمسکی بہ وجود اور مناط (مدار علیہ) حکومت و مالکیت ہے“ تمام کائنات کو کتم عدم اور پردہ ظلمتِ نیستی سے نکال کر نور وجود سے نمایاں کر دیتی ہے، ایسے ہی عالم اجسام میں مہر عالم افروز تمام اجسام کو بوجہ صدور نور سراپا ظہور و حرارت، ظلمت کدہ تیرگی اور عجز خانہ برودت سے نکال کر اس نور سے روشن اور عیاں اور اس حرارت سے گرم جوش کر دیتا ہے۔ یعنی جیسے تجلی اول جو مصدر وجود ہے تمام کائنات کو نور وجود سے منور اور موجود کرتی ہے، ایسے ہی آفتاب جو مصدر نور و حرارت ہے عالم اجسام کو اندھیرے سے روشنی میں لاتا اور حرارت پہنچاتا ہے۔

غرض جیسے تجلی اول ایک طرف اور تمام کائنات یعنی ممکنات ایک طرف۔ وہ اگر

اُدھر متوجہ ہے تو یہ سب اُدھر۔ یہ تقابلی اور آ مناسا منانہ ہو تو یہ افادہ وجود اور استفادہ وجود بھی نہ ہو، ایسے ہی آفتاب کو ایک طرف سمجھئے اور تمام اجسام کو ایک طرف۔ آفتاب کو اُدھر متوجہ سمجھئے اور اس حرکتِ شب و روز کو جو شرق سے غرب کو ہے عین توجہ خیال فرمائیے اور تمام اجسام مذکورہ کا رُخ اُدھر کو تصور کیجئے۔ اور یہ اخذِ نور اور استفادہ حرارت ہر روزہ اور یہ حرکت جملہ سیارات کو جو غرب سے شرق کو ہے بعد لحاظ اس امر کے کہ بوجہ علوِّ شان و تاثیراتِ معلومہ عالمِ سفلی و علوی کے حق میں وہ سب بہ منزلہ حکام ہیں، گو بہ مقابلہ آفتاب بہ منزلہ حکامِ ماتحت ہوں۔ تمام اجسام کی طرف سے آفتاب کی طرف روئے نیاز خیال فرمائیے۔ اس لئے یہ کہنا لازم ہے کہ اگر آفتاب کا منہ اس طرف کو ہے تو تمام عالم اجسام کا رُخ اُس کی طرف کو ہے۔

غرض روئے زمین کو بہ جانبِ شرق خیال فرمائیے (یعنی جس طرح دیگر اجسام کا رُخ آفتاب کے رُخ کی طرف ہے اسی طرح زمین کا رُخ بھی شرق کی طرف سمجھئے) اور اس لئے جانبِ جنوب کو بہ منزلہ جانبِ راست ﴿جب ہم شرق کی طرف اپنا منہ کر کے کھڑے ہوتے ہیں تو ہمارا دایاں ہاتھ جنوب کی طرف ہوتا ہے تو سمتِ جنوب کو بہ منزلہ جانبِ راست اور سمتِ شمال کو جانبِ چپ قرار دینا ہوگا۔﴾ اور شمال کو بہ منزلہ جانبِ چپ تصور کیجئے۔ اور شرق کو بہ منزلہ قدام (آگے) اور غرب کو بہ منزلہ خلف (پچھے) خیال کیجئے۔ اور شاید یہی وجہ ہے کہ جانبِ شمال کو کہیں ہوں، ”شمال“ کہتے ہیں (یعنی جغرافیہ کی اصطلاح اسی طرح ہے) کیونکہ شمال عربی میں دستِ چپ کو کہتے ہیں۔

شام اور یمن کی وجہ تسمیہ

گو بالتخصیص ملکِ شام کو شام کہنا حالانکہ وہ بھی مرادفِ شمال ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں ملکِ یمن کو یمن کہنا، جس سے یمن ہونے کی طرف اشارہ ہے اس وجہ سے ہو کہ خانہ کعبہ کا دروازہ بہ جانبِ شرق ہے اور یمن اُس کے یمن میں (یعنی دائیں طرف) اور شام اُس کے شمال میں (یعنی بائیں طرف) ہے۔

غرض بیت المقدس کا بہ نسبت کعبہ بہ جانب شمال ہونا بھی اسی فرق مرتبہ کا نتیجہ ہے، جو فیما بین محبوبیت و حکومت ہے۔ اور اس تناسب سے اہل عقل کو احکام متعلقہ کعبہ و بیت المقدس کی حقیقت اور رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا پتہ لگتا ہے۔

مذکورہ بالا چالیس سال اور چالیس منزل کی مسافت کی مناسبات اب رہی یہ بات کہ چالیس منزل اور چالیس برس کا تفاوت (مذکورہ بالا) کیونکر اس فرق کا نتیجہ ہے جو فیما بین تجلی اول اور صادر اول ہے۔ واضح رہے کہ مراد فرق مرتبی ہے، فرق زمانی نہیں۔ گو عالم میں فرق زمانی کی صورت میں اس کا ظہور ہوا ہو۔ آگے اس کی تشریح آ رہی ہے اس لئے یہ معروض ہے کہ مدارِ عبادتِ تجلی اول اُس کی محبوبیت پر ہے۔ اور مدارِ عبادتِ صادر اول اُس کی ضرورسانی پر ہے۔ چنانچہ تقریرات گزشتہ اس امر پر شاہد کامل ہیں۔ مگر محبوبیت سے لے کر ضرورسانی تک چالیس درجہ کا تفاوت ہے۔ کیونکہ ضرورسانی جو ایک فعلِ اختیاری ہے (۱) بے تکوین متصور نہیں۔ صفاتِ حقیقیہ کا مختصر بیان صفتِ تکوین کی تشریح: واضح ہو کہ صوفیاء اور اکثر متکلمین کے نزدیک صفات کمالیہ جن کو اُمہات الصفات کہتے ہیں آٹھ ہیں۔ (۱) حیات (۲) علم (۳) ارادہ (۴) قدرت (۵) سمع (۶) بصر (۷) کلام (۸) تکوین۔ متکلمین میں سے اکثر نے ”ارادہ و مشیت“ کو مرادف قرار دیا ہے اور بعض نے مشیت کو مستقل صفت شمار کیا۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ”تکوین“ کے بارے میں ”اشاعرہ“ کا اختلاف ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ اس صفت کو اُمہات میں شمار نہیں کرتے۔ اور شیخ ابوالمصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ اُمہات میں سے شمار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ تکوین حضرت واجب تعالیٰ شانہ کی ایک صفت قدیمہ ہے۔ جو معدوم کو عدم سے وجود میں لاتی ہے۔ اسی سے فعلِ تخلیق یا ایجاد و ابداع وغیرہ کا ظہور ہوتا ہے۔ ”اشاعرہ“ کہتے ہیں کہ اس صفت کے ماتحت جو تفصیل ہیں یعنی خالق، باری، مصور، رزاق، محی، بُمیت کہ ان سب پر صفت تکوین کا اطلاق آتا ہے وہ سب صفت قدرت کی اس کے متعلقات کے اعتبار سے تفصیلات ہیں۔ مثلاً تخلیق کہتے ہیں مخلوق کی ایجاد سے قدرت کے متعلق ہونے کو۔ اور

ترازین کہتے ہیں ایصال رزق مخلوق سے قدرت کے متعلق ہونے کو۔ اس لئے تکوین کی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہے۔ کہ تمام صفات سے دیگر صفات ارادہ و قدرت کی طرح اُس کا تعلق ضروری مانا جائے۔ ماثرید یہ اس کو مستقلاً صفت قرار دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اسماء خاص خاص تاثیرات پر دلالت کرتے ہیں اور باعتبار آثار کے جو مکون کی طرف سے پیدا ہوئے اُن کے ”قدرت کے علاوہ“ الگ الگ نام قرآن میں مذکور ہوئے اور ایک صفت تکوین اُن سب کی جامع ہے۔ یہ سب اسماء اسی کے تحت مندرج ہو جاتے ہیں یعنی یہ سب صفت تکوین کے افراد ہیں نہ کہ قدرت کے۔ اگر مکون کا اثر ”مخلوق“ ہوگا تو جو اسم اس پر دلالت کرے گا وہ ”خالق“ ہوگا اور صفت کو ”خلق“ کہا جائے گا۔ اگر مکون کا اثر ”رزق“ ہوگا تو جو اسم اس پر دلالت کرے گا وہ ”رزاق“ ہوگا اور صفت کو ”ترزیق“ کہیں گے۔ وغیرہ ذلک۔ الغرض یہ سب صفت تکوین ہی کے افراد ہیں۔ ”متکلمین“ اس کو صفات فعلیہ میں سے شمار کرتے ہیں۔ اور اُمہات الصفات میں اس بناء پر شامل کرتے ہیں کہ مذکورہ بالا اسماء اسی سے پیدا ہوتے ہیں، صوفیاء رحمہ اللہ عنہم کے نزدیک صفات ذاتیہ میں سے ہے کہ اس کا مصدر خود ذات ہے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کو اُمہات میں سے شمار کرتے ہیں۔ اور پہلا موقوف علیہ اسی کو قرار دیتے ہیں۔ اور ایسا ہونا فحوائے قرآنی اِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝ ضروری بھی معلوم ہوتا ہے۔ ﴿

تکوین سے وجود تک دس مراتب کا بیان

اور تکوین (۲) ”بے قدرت“ ممکن نہیں۔ اور کار پردازی قدرت (۳) ”بے ارادہ“ محال۔ اور کارگزاری ارادہ قبل (۴) ”امر و فرمان طبعی خیال باطل“۔ اور امر و فرمان طبعی (۵) ”بے کلام پنہانی“ ممتنع۔ یعنی یہ ضرور ہے کہ قبل ارادہ اپنے دل میں یہ سوچ سمجھ لے کہ یہ کام کرنا چاہئے یا نہ چاہئے۔ اسی مشورہ پنہانی کو کلام نفسی یعنی کلام پنہانی کہتے ہیں۔ اور کلام نفسی کو (۶) ”مشیت“ یعنی رغبت کی ضرورت اور مشیت یعنی رغبت کو (۷) ”محبت“ کی حاجت اور محبت کو (۸) ”علم“ منافع چاہئے۔ اور علم کو (۹) ”حیات“ درکار ہے۔ اور حیات کو (۱۰) ”وجود“ درکار ہے۔ ﴿یہ کل دس مراتب

ہوئے۔ اب ہر مرتبہ کے لئے چار قسمیں ثابت کریں گے۔ (۱) منافع داخلہ۔ (۲) مضار داخلہ۔ (۳) منافع خارجہ۔ (۴) مضار خارجہ۔ اس طرح کل مراتب (۴۰ = ۴ x ۱۰) چالیس نکل آئیں گے۔ کچھ ادھر دیکھا تو ”مضرت“ کو جس پر مدارِ کارِ حکومت ہے دو قسموں میں منقسم پایا۔

(۱) ایک مضار داخلی (۲) دوسری مضار خارجی۔

وجہ اس تقسیم کی یہ ہے کہ ضرر و مضرت، زوال و عدم منافع یا ازالہ و اعدام منافع کا نام ہے۔ چنانچہ امدھا ہونا، بہرا ہونا۔ آنکھ کان کے زوال و عدم کو کہتے ہیں۔ اور افلاس و تنگ دستی، اموال و اسباب کے عدم و زوال کو کہتے ہیں۔

اور منافع بھی ظاہر ہے کہ دو قسموں میں منقسم ہیں۔ (۱) ایک داخلی (۲) دوسری خارجی۔ کیونکہ سرمایہ منفعتِ نعمت ہے اور نعمت یا داخل وجودِ منتفع ہے یا خارج (یعنی نعمت نفع اٹھانے والے کے وجود کے اندر ہے یا اس سے باہر) چشم و گوش و دست و پا وغیرہ اعضاء، و صحت و عافیت، قوت، طاقت وغیرہ احوال قوی تو داخل وجودِ انسانی ہیں۔ اور طعام و لباس، مکان، سواری وغیرہ اشیاء زمین سے لے کر آسمان تک سب کے سب خارج۔ مگر اس میں کلام نہیں کہ اعضاء و قوی داخلی ہوں یا اسباب و سامان خارجی۔ تمامہ سرمایہ راحت ہیں، اور ظاہر ہے کہ اسی کو نعمت کہتے ہیں۔ مگر جیسے اس میں کلام نہیں۔ ایسے ہی اس میں بھی کلام نہیں کہ داخلی نعمتیں خارجی نعمتوں سے درجہ میں مقدم اور رتبہ میں اول ہیں۔

داخلی نعمتوں کی خارجی نعمتوں پر فوقیت کی پہلی وجہ

اور کیوں نہ ہوں خارجی نعمتوں کا نعمت ہونا داخلی نعمتوں کے ہونے پر موقوف ہے۔ کون نہیں جانتا کہ زبان نہ ہو تو کھانے کا کیا مزہ، اور کان نہ ہوں تو آواز میں کیا لذت؟ صحت و عافیت نہ ہو تو اسبابِ عیش موجبِ آزار ہیں اور اطمینانِ خاطر نہ ہو تو سامانِ نشاط سب بے کار۔ اور خارجی نعمتیں نہ ہوں تو یوں نہیں کہہ سکتے کہ داخلی نعمتیں بیکار ہیں، اس لئے اگر نہ ہوں تو بلا سے۔ ہاں جیسے بیماری میں زوالِ صحت، اور بھوک میں مثلاً تَحَلُّلِ اَجْزَائِهِ اصل یہ ہوتا ہے۔ (یعنی بھوک کی حرارت سے جسم کے وہ

اجزاء جن پر صحت کا مدار ہے تحلیل ہوتے ہیں) مگر بوجہ قلت ہم اُس وقت کی تکلیف اصل میں بوجہ عدم سامان خورد و نوش یا عدم دوا وغیرہ نعماء خارجی معلوم ہوتی ہے۔ ایسے ہی بسا اوقات کم فہموں کو اس کے مخالف نظر آتا ہے۔

بائیں ہمہ اگر در صورت سلب نعماء داخلی تمام خارجی نعمتوں کی بیکاری لازم ہے، اور در صورت سلب اموال و اسباب خارجہ منافع داخلیہ یک لخت بیکار نہیں ہو جاتے اور ایسی صورت پیش نہیں آتی کہ زمین سے لے کر آسمان تک تمام عالم معدوم ہو جائے اور ایک صاحب منافع داخلی ہی باقی رہ جائے اور اس سبب سے اُس کے تمام منافع داخلی بھی بیکار ہو جائیں تو زوال منافع داخلیہ بہ نسبت زوال منافع خارجیہ زیادہ تر موجب تکلیف ہوگا۔ اور اس وجہ سے اُس کو رتبہ میں اوّل سمجھا جائے گا۔

ادنیٰ مرتبہ کی ایک باطنی نعمت کے مقابلہ پر سب ظاہری نعمتیں ہیچ ہیں بائیں ہمہ اگر تمام نعماء خارجی کو ایک طرف رکھیں اور تمام نعماء داخلی کو ایک طرف تو بالبداہت یہ کہہ سکتے ہیں کہ ادنیٰ درجہ کی نعمت داخلی کے مقابلہ میں تمام سامان خارجی ہیچ نظر آئے۔ چہ جائیکہ کل کا کل سے مقابلہ کیا جائے۔ نعمائے باطنی کی اہمیت بہ مقابلہ نعمائے ظاہری پر تقریر دل نشین بہ نظر عبرت مطالعہ کرنے کے قابل ہے۔ اس سے واضح ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جو نعمتیں ہمارے باطن میں ودیعت فرمائی ہیں اُن کے مقابلہ پر ظاہری اسباب دنیا پر گرویدگی نادانی ہے۔ اس سے زہد عن الدنیا اور ذخیرہ آخرت پر اہتمام و سعی بلیغ کی ضرورت بھی واضح ہو جائے گی۔ ﴿

دوسری وجہ

علاوہ بریں داخلی نعمتیں تو نہ مول ہاتھ آئیں نہ مستعار۔ نہ کسی تاجر کی دکان پر ملیں نہ کسی کاریگر سے بن سکیں۔ اور خارجی نعمتوں کے حصول کے بیسیوں سامان موجود۔ یہ اُن کا نایاب ہونا اور ان کا دستیاب ہونا بھی اُن کی عظمت اور ان کی حقارت پر شاہد ہے۔

تیسری وجہ

اور اسے بھی جانے دیجئے، اعضائے اور قویٰ تو سامانِ کمال و جمالِ انسانی ہیں اور خارجی نعمتوں میں یہ بات کہاں۔ یہی وجہ ہے کہ کمی، بیشی اسبابِ دنیا اہلِ عقل کے نزدیک موجبِ کمی بیشی قدر و منزلت نہیں سمجھی جاتی۔

چوتھی وجہ

اور یہ بھی پسندِ خاطر نہ آئے تو اور سنئے۔ قوتِ باصرہ، قوتِ سامعہ وغیرہ قویٰ اور صحت و مرض وغیرہ احوال کو خارجی نعمتوں کے ساتھ وہی نسبت ہے جو نورِ آفتاب کو زمین وغیرہ کے ساتھ ہے۔ یعنی جیسے نورِ آفتاب مبداءِ فعل ہے اور زمین مفعول بہ اور قابل، ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے۔ اس صورت میں جیسے شکلِ زمین وغیرہ باطنِ نور میں منطبع ہو جاتی ہے اور وہی شکل منطبع مفعولِ مطلق نور یعنی منور ہوتا ہے نہ زمین وغیرہ۔ کیونکہ وہ تو مفعول بہ نور یعنی منور بہ ہے۔ ﴿مفعولِ مطلق کی حقیقت: کتب نحو میں ہے کہ مفعول اس مصدر کو کہتے ہیں جو فعل کے بعد واقع ہو اور وہ مصدر اُس فعل کے معنی میں ہو۔ جیسے ضربتِ ضر با اور قمتِ قیاماً۔ یہ بھی لکھا ہے کہ ”اُس کو مطلق اس لئے کہتے ہیں کہ وہ مفعول بہ یا مفعول فیہ یا مفعول معہ کی طرح ب یا ل یا فی یا مع کی قید سے آزاد ہوتا ہے“ مگر اس سے مفعولِ مطلق کی حقیقت واضح نہیں ہوتی۔ اس پر براہینِ قاسمیہ میں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے کلام کیا ہے۔ جس کا شخص یہ ہے کہ مفعولِ مطلق ہی اصلِ مفعول ہوتا ہے۔ فاعل یا مؤثر سے جو فعل یا اثر صادر ہوتا ہے اس کی خاص شکل اصلِ مفعول ہے اور جس پر پڑتا ہے وہ مفعول بہ ہے۔ اس میں بارِ استعانت ہے۔ مثلاً آفتابِ فاعل ہے اور (تئیر کے لئے) نورِ منبسط اُس کا فعل ہے اور وہ شکل جو اُس نورِ منبسط کے باطن میں موافق شکلِ زمین وغیرہ منتقش ہو جاتی ہے مفعولِ مطلق ہے اور خود زمین بلکہ وہ شکل جو اُس کے ساتھ قائم ہے مفعول بہ ہے۔ ﴿

جس کا حاصل بعد لِحاظ اس امر کے کہ مفعول بہ میں باءِ استعانت ہے یہ ہوگا کہ

وہ آکہ مفعولیت ہے۔ یعنی فاعل کا فعل تنویر جو حسب شکل زمین باطن نور میں مطبوع ہے اُس کے طور کا الہ زمین بلکہ شکل زمین بنتی ہے۔ اچھے ایسے بھی یہ ضرور ہے کہ باطن قوی و احوال مذکورہ میں اشکال نعماء خارجی منطبع ہوں اور وہی مفعول مطلق بہ معنی ”مذوق و مسوع و شوم و ملموس“ ہوں۔ اور نعماء خارجیہ مفعول بہ یعنی مذوق بہ وغیرہ ہوں۔

مگر یہ ہے تو جیسے حقوقِ فاعلیت مثل مدح و ثناء و ثواب و عذاب و انعام و سزا فاعل ہی کی طرف راجع ہوتے ہیں، قلم و شمشیر وغیرہ آلاتِ فاعلیت سے اُن کا تعلق نہیں ہوتا۔ ایسے ہی حقوقِ مفعولیت مثل حُسن و قبح و جمال و زمامت و لذت و نفرت وغیرہ بھی مفعول کی طرف راجع ہوں گے۔ آلاتِ مفعولیت یعنی مفعول بہ سے اُن کو تعلق نہ ہوگا۔

مگر چونکہ مفعول مطلق یعنی وہ صُور جو باطن قوائے مذکورہ میں مثلاً منطبع ہوتی ہیں۔ اوّل قوی ہی کے ساتھ قائم ہوتی ہیں اور اُن قوی ہی کے حق میں جملہ انتزاعیات ہوتی ہیں، اور انتزاعیات کا وجود ایسی طرح عین وجود و نشاء انتزاع ہوتا ہے جیسے حرکت کشتی نشین عین حرکت کشتی ہوتی ہے۔ تو اُن اشکال کی لذت وہ اُن قوی ہی کی لذت ہوگی۔ نعمائے خارجی کی لذت نہ ہوگی۔

غرض نعمائے خارجی آکہ لذت و راحت و منفعت ہیں، خود لذت نہیں۔ اور اس لئے اُن کا نعمت ہونا وہ نعمائے داخلی ہی کا ظل و پرتو ہوتا ہے۔ انتزاعیات مفہوماتِ نسبیہ اور مضامینِ اضافیہ ہوتے ہیں، اور مفہوماتِ نسبیہ اور اضافیہ اُن کو کہتے ہیں جن کا ہونا اور سمجھنا دو اور کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف ہو۔ یعنی جیسے نسبت جملہ مثلاً منسوب اور منسوب الیہ کے وجود کے بعد وجود میں آتی ہے اور اُن کے سمجھنے کے بعد سمجھ میں آتی ہے یعنی اُس نسبت کا تحقق اور تعقل اپنی طرف دونوں طرف کے تحقق اور تعقل پر موقوف ہے۔ ایسے ہی جہاں یہ توقف ہوگا وہ مفہوم اضافی ہوگا۔ انتزاعیات کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ ایسے مفہومات کو عقل ہی کھینچ کر باہر لاتی ہے۔ خارج میں صرف نشاء انتزاع موجود ہوتا ہے۔ الغرض یہ اشکال و صُور جو مفعول ہوتی ہیں، انتزاعی ہوتی ہیں۔ آگے اسی کی وضاحت کرتے ہیں۔

اشکال و صورت کی حقیقت اور ان کے انتزاعی ہونے کی توضیح

مگر ہاں شاید کسی کو انتزاعی ہونے میں اشکال و صورت مذکورہ کے کچھ تاثرات ہو، اس لئے یہ گزارش ہے کہ شکل و صورت ایک احاطہ کا نام ہوتا ہے جس کے وسیلہ سے داخل احاطہ خارج احاطہ سے جدا ہو جائے۔ چنانچہ مشاہدہ دائرہ و مثلث وغیرہ اشکال سے خود نمایاں ہے۔

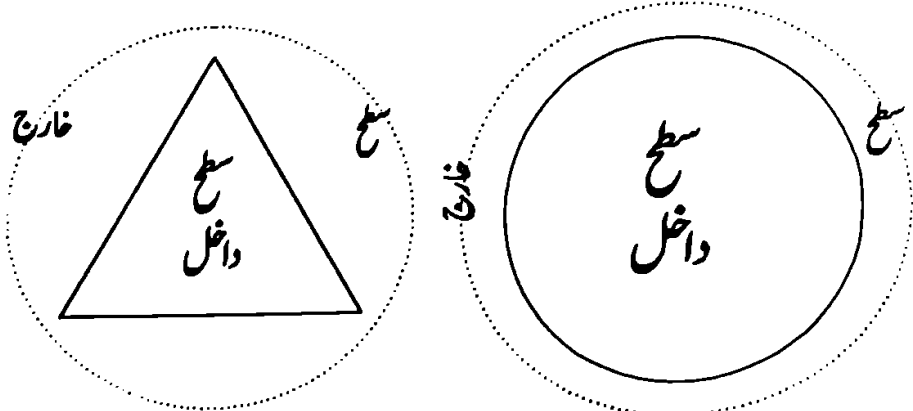
ہر نوع کا احاطہ اور داخل و خارج جدا ہوتا ہے

البتہ اتنا ہے کہ (بصیرات، مسوعات اور مشمومات وغیرہ میں سے) ہر نوع کا احاطہ جدا اور داخل جدا، خارج جدا ہوتا ہے۔ مبصرات میں مثل جسم و بعد و سطح تفاوت ہوتا ہے۔ بعد کو سطح محیط ہوتی ہے اور سطح کو خط۔ تو مبصرات اور مسوعات اور مشمومات وغیرہ میں تفاوت کیوں نہ ہوگا۔ مسوعات یعنی آوازوں کے احاطے وہ فضاء میں ہیں جہاں تک وہ سنائی دیتی ہیں۔ اس سے آگے کی فضاء احاطہ سے خارج ہے۔ اسی طرح مشمومات یعنی اچھی بُری بو کے احاطوں اور ان کے داخل و خارج کو قیاس کر لیا جائے۔ اجسام کثیفہ کی طرح ان کے احاطوں میں تراجم بھی نہیں ہوتا۔ مگر باوجود تفاوت مذکور اس امر میں تمام احاطے شریک یک دیگر ہیں کہ خود عدمی ہوتے ہیں اور داخل یا خارج کے فیض سے موجود ہو کر مُذَرک ہوتے ہیں۔ بطور نمونہ یہی دائرہ، مثلث وغیرہ اشکال سطح اور گزہ، مخروط وغیرہ اشکال جسم کو پیش کرتا ہوں۔

دیکھ لیجئے خط مستدیر جو احاطہ دائرہ ہے اور سطح مستدیر (گول گیند کے جسم کی طرح) جو احاطہ گزہ ہے ایک حدِ فاصل ہے، جس کے بہ شہادت مشاہدہ اصل میں کچھ وجود نہیں۔ کیونکہ ادھر سطح ادھر سطح، ادھر بعد، ادھر بعد۔ اور پھر اس کے ساتھ اندر کی سطح باہر کی سطح سے متصل اور اندر کا بعد باہر کے بعد کے متصل۔ بیچ میں نہ کوئی چیز حائل ہے۔ نہ کچھ فاصلہ ہے، اس صورت میں سطح اور خط کو اگر موجود کہئے تو پھر بیچ میں ہو کر حائل اور فاصل اور خلل اندازِ اتصال کیونکر نہ ہوں گے۔ ہاں اگر یوں کہئے کہ سطح اور خط انتہاء بعد اور سطح ہیں۔ اور انتہاء اس کا نام ہے کہ کوئی چیز آگے نہیں۔ تو پھر یہ معنی ہوں گے کہ سطح اور خط

امورِ عدمیہ میں سے ہیں۔ کیونکہ آگے نہ ہونا بھی اگر عدمی نہ ہوگا تو پھر عدمی کون ہوگا۔ مگر ظاہر ہے کہ عدمِ قابلِ ادراک نہیں، لائقِ علم نہیں۔ علم و ادراک کے لئے وجود چاہئے۔ ورنہ علم کس پر واقع ہوگا؟ اور ادراک کس سے متعلق ہوگا؟ اس لئے یہ بھی ضرور ہوا کہ ان عدمیات اور معدوماتِ اصلیہ کے لئے کوئی وجود خارجی تجویز کیا جائے جو اشکالِ مذکورہ (مثلاً، کرہ وغیرہ) کے حق میں ایسا ہو جیسا زمین کے حق میں جو ظلمانی الاصل ہے نورِ خارجی جو آفتاب و قمر کی طرف سے عارض ہوتا ہے۔ تاکہ یہ علم اور ادراک دوائر و مثلثات جو مجملہ بدیہیات ہے۔ صحیح ہو۔ غرض جیسے زمین کا منور ہونا بدیہی، مگر ”نور“ بالائی ہے، ایسے ہی مثلث و دائرہ وغیرہ کا موجود ہونا درست، مگر ”وجود“ بالائی ہے۔

اصل میں یہ اشکالِ اقسامِ موجودات میں سے نہیں۔ رہی یہ بات کہ وہ کون چیز ہے جس کا وجود اشکالِ مذکورہ پر عارض ہوتا ہے؟ اُس کے بیان کی کچھ حاجت نہیں۔ اشکالِ مذکورہ کو اگر اُن کے داخل کے ساتھ قائم سمجھیں تب تو مُفیض وجود اشکال، سطحِ داخل ہوئی۔ اور خارج کے ساتھ قائم خیال کیجئے تو منشاء وجود، سطحِ خارج ہوگی۔ گو وہ بھی اپنے وجود میں بُعد کی محتاج ہو، اور بُعد اپنے وجود میں مثلاً خدا کا محتاج ہو، اور اس وجہ سے مُفیضِ اصلی خداوند عالم ہو۔ پہلے یہ فرمایا تھا کہ ”مثلث و دائرہ کا موجود ہونا درست مگر وجود بالائی ہے“۔ اس سے یہ سوال پیدا ہو گیا کہ اُن کو وجود کہاں سے ملا؟ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اگر ان اشکال کو ان کے داخل کے ساتھ یعنی اندر کی سطح کے ساتھ قائم خیال کریں تو کہا جائے گا کہ اندر کی سطح سے حاصل ہوا۔ اشکالِ ذیل کو دیکھئے۔



اندروں کی سطح، سطح داخل ہے اور باہر کی سطح، سطح خارج ہے اگر ان اشکال کو سطح داخل کے ساتھ قائم سمجھیں تو کہا جائے گا کہ ان کو دائرہ اور مثلث بنانے والی سطح داخل ہے اور اگر ان کو سطح خارج سے قائم سمجھیں تو کہا جائے گا کہ ان کو وجود میں لانے والی سطح خارج ہے حاصل یہ ہے کہ محض مستدیر جس سے سطح مستدیر بنتی ہے اور تین مخطوط مستقیمہ جن کے اتصال سے سطح مثلث وجود میں آتی ہے وہ خط اور یہ مخطوط اگر سطح داخل میں شامل مانیں گے تو ان کا وجود سطح داخل کا فیض سمجھا جائے گا اور اگر سطح خارج میں شامل مانیں گے تو ان کا وجود سطح خارج کا فیض ہوگا۔ اب یہ سوال پیدا ہو گیا کہ خط تو خود اپنے وجود میں سطح کا محتاج ہوتا ہے۔ ایسی چیز دوسری چیز کے لئے کیا مفیض وجود ہوگی جس کا وجود خود ہی انتزاعی ہے اور سطح کا وجود بھی ایسا ہی ہے۔ اس لئے اس کا جواب دیا ہے کہ ”گو وہ بھی اپنے وجود میں الخ۔“ آگے اس کو ایک مثال سے سمجھاتے ہیں۔ ﴿سو یہ ایسا قصہ ہے جیسے فرض کیجئے نورِ آئینہ قبضِ قمر ہو، اور نورِ قمر فیضِ آفتاب۔ اس لئے نور اصل میں آفتاب ہی کا ہو۔ غرض اس سے بہ نسبتِ خط، سطح کے مفیض وجود ہونے میں تاثر نہیں ہو سکتا۔ اور کیونکر ہو، بدیہیات میں بھی اگر تاثر ہو تو اطمینان کا ہے میں ہوگا۔ مگر یہ ہے تو انتزاعی ہونے میں کیا تاثر رہ گیا۔

انتزاعیات کی وجہ تسمیہ

انتزاعیات انہیں امور کو کہتے ہیں جو معدوم ہو کر کسی کے یعنی منشاء انتزاع کے طفیل میں موجود ہو جائیں اور اس وجہ سے مذکر ہونے لگیں اور وجہ اس تسمیہ کی خود اس سے ظاہر ہے کہ دو موجودوں کے بیچ میں سے عقل نکال لیتی ہے، یعنی بوجہ معدومیتِ اصلیہ بہ ظاہر ان امور کا پتہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ دونوں طرفین بہم چسپاں نظر آتی ہیں۔ مگر عقل باریک بین وہیں سے سراغ لگا کر امور مذکورہ کو باہر کھینچ لیتی ہے۔ ﴿اب پھر بطور نتیجہ ان صورتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جن کے بطور مفعول مطلق باطنِ قویٰ میں منطبع ہونے کا ذکر فرمایا تھا اور یہ کہ وہ اول قویٰ ہی کے ساتھ قائم ہوتی ہیں اور ان قویٰ کے حق میں منجملہ

انتزاعیات ہوتی ہیں اور انتزاعیات کا وجود درحقیقت منشاء انتزاع کا دیا ہوا ہوتا ہے۔ ﴿

نعماءِ خارجہ فقط بظاہر نعمت ہیں کیونکہ ان کی فعلیت نعماءِ داخلہ پر منحصر ہے

بالجملہ اشکالِ مشار الیہا منجملہ انتزاعیات ہیں، جس وقت اُن کو مفعول مطلق قُوئی مذکورہ قرار دیا تو پھر چار و ناچار اُن اشکال کو اُن قُوئی ہی کے ساتھ قائم رکھنا پڑے گا۔ چنانچہ پہلے واضح ہو چکا ہے۔ اور اس لئے اُن اشکال کا وجود اُن قُوئی ہی کا ظل و پرتوہ ہوگا اور اس لئے اشکال مذکورہ کی تاثیر اور کار پردازی بالبداہت جواز قسم و جودیات ہے در پردہ کار پردازی قُوئی ہوگی۔ جس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ نعماءِ خارجہ فقط بظاہر نعمت ہیں ورنہ در حقیقت ان کا کام بھی نعماءِ داخلہ ہی کے ساتھ متعلق ہے اور اس لئے وہ اول درجہ میں ہیں اور اول نمبر کی نعمت ہیں اور نعماءِ خارجہ دوم درجہ میں ہیں اور دوم درجہ کی نعمت ہیں۔ مگر یہ ہوگا تو اول کا عدم بھی اول درجہ کا ضرر اور نقصان ہوگا اور دوم کا عدم بھی دوم درجہ کا ضرر اور نقصان۔ مگر چونکہ ضرر اور نقصان اُس عدم کو کہتے ہیں جو کسی وجود کی طرف مضاف ہو جیسے عدم البصر مثلاً۔ اس لئے اول وجود مضاف الیہ کا لحاظ کیا جائے گا اور اس لئے وہ بہ نسبت عدم مذکور مرتبہ میں اول ہوگا اور نفع کو ضرر پر تقدّم ہوگا۔ اور کیوں نہ ہو، اگر نقشہٴ انسانی میں پہلے سے بصر اور اُس کا موقع تجویز نہ ہو لیتا تو پھر آنکھ کے نہ ہونے اور دُم اور سینگ کے نہ ہونے میں کیا فرق تھا۔

منافع و مضار داخل و خارج کی ترتیبوں پر مختلف حیثیات سے کلام غرض وجود اس لحاظ سے اول ہے اُس کے بعد ضرر ہے، بالخصوص حسب عرف و اصطلاح عام۔ کیونکہ عرف میں نقصان اور ضرر، زوالِ نعمت، یعنی عدمِ لا حقِ نعمت کا نام ہے۔ ایک شخص جو پہلے نادر تھا اُس حالت کو کوئی نقصان اور زوالِ نعمت سے تعبیر نہیں کرتا حالانکہ عدمِ مال اُس وقت بھی تھا جس کو مقابلہٴ عدمِ سابق کہا جائے گا پھر جب وہ اس ناداری کی حالت سے نکل کر مال دار ہو جائے۔ اور ایسے حوادث اس پر واقع ہو جائیں

کہ پھر مال سے محروم ہو کر مثل سابق ہو جائے تو اب اس عدم لائق کو دیکھ کر ہر ایک اس کو ضرور نقصان اور زوالِ نعمت سے تعبیر کرتا ہے۔ ﴿

پہلی ترتیب باعتبار تقدّم وجود نعمت عدم نعمت پر

مگر جیسے بحثِ اطاعت میں وجود کو عدم پر سبقت ہے، ایسے ہی باعتبارِ تاثیر مذکور اندیشہ زوالِ نعمت، داخلی امیدِ نعمتِ خارجی پر مقدم ہے۔ یعنی جس قدر اندیشہ و خوف و زوال مذکور موجب اطاعت و انقیاد ہے اس قدر امیدِ نعماءِ خارجی باعثِ اطاعت و انقیاد نہیں ہوتی۔ اس لئے باعتبارِ تاثیرِ اطاعت و انقیاد، عدمِ نعمتِ اولیٰ کو وجودِ نعمتِ ثانیہ پر سہوق ہوگا، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ مضرتِ نعماءِ داخلیہ منفعۃِ نعماءِ خارجیہ سے بحثِ اطاعت و انقیاد میں مقدم ہے۔ اور اس لئے بعد یاد کرنے اس بات کے کہ کسی نعمت کا وجود اس کے عدم پر مقدم ہے یہ اقرار کرنا پڑے گا کہ (۱) اول منافعِ داخلیہ، (۲) دوم مضارِ داخلیہ (۳) سوم منافعِ خارجیہ، (۴) چہارم مضارِ خارجیہ۔

دوسری ترتیب باعتبار نفع و ضرر

بالجملہ جیسے منافعِ داخلی منافعِ خارجی سے مقدم تھے، ایسے ہی مضارِ داخلی مضارِ خارجی سے مقدم ہیں۔ اور چونکہ منافع کا مضار سے مقدم ہونا اور ان میں سے بھی منافعِ داخلی کا منافعِ خارجی سے مقدم ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے تو بہ لحاظ تقدّم و تاخّر یہ ترتیب واجب التسلیم ٹھہری کہ (۱) اول منافعِ داخلی، (۲) پھر منافعِ خارجی (۳) پھر مضارِ داخلی، (۴) پھر مضارِ خارجی۔ مگر جب بہ لحاظ منفع و مضر کے یہ تقسیم اور ترتیب ہے تو باعتبار نفع و مضار کے بھی یہ تقسیم اور ترتیب واجب اللحاظ رہے گی اور اس لئے اول مرتبہ (یعنی) تکوین میں یہ چار قسمیں نکلیں گی۔ اور پھر مرتبہ قدرت میں، اور پھر مرتبہ ارادہ میں۔ اسی طرح اُدپر تک چلے چلو۔ اس شبہ کا ازالہ کرتے ہیں کہ یہ کیا ضروری ہے کہ تکوین میں اگر یہ چار مرتبہ ذیل ہیں تو دیگر جملہ صفات میں بھی ان سب کا دخل ہو۔ ﴿

کیونکہ جب وجود تکوین قدرت پر موقوف ہوا اور وجود قدرت ارادہ پر موقوف ہوا، علیٰ ہذا القیاس اوپر تک یہی توقف نکلا تو جو کچھ نیچے کے مدارج میں ہوگا وہ لاجرم اوپر ہی کا ظہور ہوگا۔ اور اس لئے ہر مرتبہ میں مراتب معروضہ میں سے یہ چار تسمیں علی الترتیب پیدا ہوں گی۔

ایک شے کے تعلق کے دوسرے شے کے تعلق پر توقف سے

یہ لازم آتا ہے کہ اُن کے تحقق میں بھی توقف ہے

باقی یہ شبہ اگر ہو کہ یہاں ایک (صفت) کا تعلق دوسری (صفت) کے تعلق پر موقوف ہے۔ تحقق کا توقف تحقق پر کہاں سے نکل آیا۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک کے تعلق کا دوسری کے تعلق پر موقوف ہونا تو اسی کا ثمرہ ہے کہ ایک کا تحقق دوسری کے تحقق پر موقوف ہے۔ کیونکہ تحقق کے توقف کی یہ صورت ہے کہ باہم یہ نسبت ہو جو جو جسم اور سطح میں اور شعاعوں اور دھوپ میں ہے یعنی جیسے یہاں ایک دوسرے کی انتہا کا نام ہے (یعنی سطح نام ہے جسم کی انتہا کا اور دھوپ نام ہے شعاع کی انتہا کا) ایسے ہی جہاں کہیں تحقق کا توقف ہو وہاں تعلق کا توقف بھی ہونا چاہئے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں دوسری کا تعلق کسی چیز کے ساتھ اول کے تعلق پر موقوف ہوگا۔ اگر جسم اور شعاعیں کسی جسم سے متصل نہ ہوں تو سطح اور دھوپ بھی اُس جسم سے متصل نہیں ہو سکتی۔ مگر اگر یہ نسبت نہ ہو، بلکہ دونوں وجود میں مستقل ہوں تو پھر جیسے ایک جسم کا اتصال بوجہ استقلال دوسرے جسم کے اتصال پر موقوف نہیں۔ ایسے ہی اگر تکوین سے لے کر وجود تک باہم یہ نسبت نہ ہو، بلکہ ہر ایک کو دوسرے سے استغناء اور استقلال ہو۔

ایک کا تعلق بھی بالبداهت دوسرے کے تعلق کے لئے شرط نہیں ہو سکتا۔

القصد تکوین کا تعلق قدرت کے تعلق پر موقوف، اور قدرت کا تعلق ارادہ کے

تعلق پر موقوف ہے۔ اور اس نشان سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ایک کا تحقق یعنی وجود بھی

دوسرے کے تحقق پر موقوف ہے۔ اور اس لئے مرتبہ 'تکوین' سے لے کر اُوپر تک جو کچھ ہے وہ سب اُوپر ہی کا پرتو ہے، اور یہ چار قسمیں علی الترتیب ہر مرتبہ میں موجود ہیں۔ اور چونکہ دو مراتب باہم مقدم اور موخر ہیں، چنانچہ اُوپر مرقوم ہو چکا ہے، تو ان چار قسموں کی ترتیب کے لحاظ کے بعد چالیس انقلاب اور تحویلیں حاصل ہو جائیں گی۔ کیونکہ مراتب مذکورہ دس (۱۰) تھے، اور اقسام مذکورہ چار۔ اور ظاہر ہے کہ دس کو چار میں ضرب کیجئے تو چالیس ہوتے ہیں۔ غرض بہ لحاظ تقدّم و تاخّر مراتب معروضہ اقسام کے تقدّم و تاخّر سے چالیس قسمیں مقدم اور موخر حاصل ہوں گی۔ اور چونکہ مرتبہ اعلیٰ اعنی وجود مرتبہ 'تجلی' سے موخر ہے۔ چہ لکھا جا چکا ہے کہ تجلی اول جو مرتبہ 'جمال' یعنی مرتبہ 'محبوبیت' ہے مراتب تحصیل میں مقدم ہے اس کے بعد مرتبہ 'صادر اول' کا ہے۔ یعنی وجود کا جو معدّ مجرد کے آئینہ میں جلوہ گر ہوں مغرض صدور کا مرتبہ 'تجلی' سے موخر ہے۔ مگر مظاہر کے لحاظ سے وجود کا مرتبہ اعلیٰ ہے کہ تحقق موجودات کے لئے اس سے اُوپر کوئی مرتبہ نہیں۔ لہذا تو محبوبیت سے حکومت تک چالیس تحویلیں ہوں گی۔ کیونکہ حکومت کے لئے ان چار اقسام مترتبہ پر اختیار کا حاصل ہونا ضرور ہے۔ جب تک اختیار مذکور حاصل نہ ہو لے تب تک حکومت کا ثبوت ممکن نہیں۔

نتیجہ کلام یعنی مظہر حکومت کی تعمیر مظہر محبوبیت سے

چالیس سال کے بعد ہونی چاہئے

مگر جب بہ نسبت محبوبیت، حکومت چالیس تحویل اور قلب (یعنی اُلٹ پلٹ) کے بعد ہے تو بحکم تقابل جو عکس کے لئے ضرور ہے محلّ انعکاس مرتبہ حکومت بہ نسبت محلّ انطباع محبوبیت چالیس برس کے بعد ہونا ضرور ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ تقدّم و تاخّر مرتبہ مذکور کے مقابل اس طرح تقدّم و تاخّر زمانی ہے۔ کیونکہ وہاں جیسے ہر مرتبہ میں ایک انقلاب ہیئت ہوتا ہے، جس کے باعث ہر مرتبہ کا نام جُدا ہو گیا ہے، ایسے ہی ہر ساعت زمانہ میں انقلاب رہتا ہے۔

انقلاب کی دو قسموں تجڈ و امثال و تضداد کا بیان

مگر بعض انقلابات میں تو ”تجڈ و امثال“ ہوتا ہے، جیسے حرکت میں کسی جسم کی کیوں نہ ہو متحرک سے ہر دم ایک چیز جاتی ہے، اور اُس کی مثل ایک نئی چیز آتی ہے۔ چنانچہ حرکت مکانی میں ہر دم نئے مکان کا آنا تفہیم کے لئے ایک نمونہ کافی ہے۔ اور بعض انقلابات میں ”تجڈ و تضداد“ ہوتا ہے۔ جیسے پانی میں سردی کے بعد گرمی آجائے، یا گرمی کے بعد سردی آجائے۔ زمین میں اندھیرے کے بعد چاندنا ہو جائے، اور چاندنی کے بعد اندھیرا ہو جائے۔

سو انقلاب نفع و ضرر کے مناسب تجڈ و تضداد ہے، تجڈ و امثال نہیں۔ اور چونکہ نفع و ضرر سے تجڈ و تضداد ہوتا ہے تو خود منفع اور مضر کی ذات میں ہوتا ہے تو اس کے مناسب تجڈ و تضداد میں سے بھی وہی تجڈ و تضداد ہوگا جو ذات بنی آدم میں سو جب تجڈ و تضداد ہوا ہو۔ سو ایسا تجڈ و تضداد لیل و نہار میں ہے، اور نہ انقلاب سہور میں، یعنی مہینوں کے آنے جانے میں۔ کیونکہ یہ انقلاب اگرچہ از قسم تجڈ و تضداد ہیں مگر مور و تجڈ و تضداد ذات بنی آدم نہیں۔ انقلاب لیل و نہار میں تو بعد مجرد اور سطوح اجسام ہوتی ہیں۔ کیونکہ محل و نور و ظلمت میں جو اس انقلاب میں متوارد ہتے ہیں، یہی دو چیزیں ہیں، اور مور و تجڈ و تضداد ثانی میں (یعنی چاندنی اور اندھیرے میں) اصل چاند ہوتا ہے، اُس ہیئت مختلف عارض ہوتی رہتی ہیں۔ اور اسکی مواقع مختلفہ میں ہر روز نظر آتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

البتہ انقلاب سالی میں باعتبار کیفیت امزجہ حیوانات ایک تعمیر عظیم پیدا ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے یہ انقلاب اکثر موجب حدوث امراض اور باعث تبدل بات ہو جاتا ہے۔ جاڑوں (سردی) میں اور ہی چیزوں کی طرف رغبت ہوتی ہے اور ہی چیزوں کی ضرورت اور گرمیوں میں اور ہی چیزوں کی رغبت ہوتی ہے اور اڈر چیزوں کی ضرورت ہے۔ اس لئے یہی انقلاب (سالی) اُس انقلاب کے مناسب

اور مقابل ہے جو باعتبار نفع و ضرر پیدا ہو جاتا ہے۔ الحاصل یہ ضرور ہے کہ محل انعکاس مرتبہ حکومت بہ نسبت محل انعکاس مرتبہ محبوبیت چالیس برس بعد وجود اور ظہور میں آیا ہو۔ اور محل انعکاس مرتبہ محبوبیت سب میں اول موجود ہوا ہو۔

محل انعکاس مرتبہ محبوبیت و محل انعکاس مرتبہ

حکومت میں چالیس منزل کے بعد کی مناسبت

اور اہل عقل اسی سے چالیس منزل کے فاصلہ کی وجہ بھی نکال سکتے ہیں۔

یعنی اس تجداد ضد اد کو جو سفر کی حرکت و سکون سے بنی آدم میں بہ صورت راحت و کلفت نمایاں ہوتا ہے تجداد ضد اد مذکور سے جو مرتبہ محبوبیت سے مرتبہ حکومت تک کی چالیس تحویلوں سے پیدا شدہ ہے وہی تناسب ہوگا جو تجداد ضد اد سالی کو ان چالیس تحویلوں سے تھا وہاں وہ چالیس رتبی تحویلیں بہ لحاظ زمانہ چالیس برس کی بنتی تھی کہ عاۃً سال ہی بنی آدم کے مزاجوں میں یہ ضد اد نفع و ضرر کا انقلاب پیدا کرتا تھا نہ کہ لیل و نہار یا ماہ و شہور جیسا کہ متن میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور یہاں وہی چالیس تحویلیں بلحاظ مکان چالیس منزل کی ہوں گی کیونکہ چالیس ہاتھ یا چالیس قدم یا چالیس گز عرف عام میں نہ سفر کی مدۃ ہے نہ نفع و ضرر میں موثر۔ ادنیٰ مرتبہ سفر ایک منزل ہے جس کی مسافت پر سفر کا اطلاق آتا ہے اور وہی راحت و کلفت سفر میں موثر بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ فقہاء بھی جب سفر شرعی کی مسافت متعین کرتے ہیں تو ان مرحلوں اور منزلوں ہی سے کرتے ہیں اقدام یا گزروں سے نہیں کرتے۔ کہ سفر کا ابتدائی پیمانہ ہی منزل و مرحلہ ہے۔ اس لئے یہاں یہ چالیس تحویلیں چالیس منزل ہی کی ہو سکتی ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ اگر خانہ کعبہ اور خانہ قدس کی اولین تعمیر میں بوجہ مذکورہ بالا چالیس برس کا فاصلہ تھا تو ان دونوں کے درمیان کی مکانی مسافت میں چالیس منزل کا فاصلہ ہونا چاہئے پھر جیسے ان دونوں مقدس گھروں کی ابتداء تعمیر میں چالیس سال کا فاصلہ روایا اور درایا ثابت ہوا۔ اسی طرح ان کی مکانی مسافت جیسے درایت عقلی سے چالیس منزل ثابت ہوتی ہے اسی طرح جغرافیائی حیثیت بھی اسی کی شاہد ہے کہ ان دونوں گھروں کے درمیان چالیس منزل کا فاصلہ ہے۔ پس درایت و روایت، عقل و نقل اور جس و وجدان دونوں کی رُو سے

ان دنوں جلوہ گاہوں کی زمانی اور مکانی مسافت چالیس مرحلوں کی واضح ہوگئی، زمانی مسافت چالیس سال اور مکانی مسافت چالیس منزل اور یہ دونوں مسافتیں تجلّیِ اول اور صادرِ اول کی رُتبی تحویلوں اور معنوی مسافتوں ہی کے معیار سے ثابت ہو جاتی ہیں۔ مولانا محمد طیب مدظلہ

آخر اتنی بات تو ظاہر ہے کہ سفر اگر موجب کلفت ہے تو سکون باعثِ راحت ہے۔ اور کلفت و راحت کا حدوث (پیدا ہونا) بے شک باطنِ مسافر میں موجب تغیر ہوتا ہے۔ پھر چالیس دی تک ہر روز دن کو سفر اور رات کو سکون ہو تو اس تجرُّدِ اضداد کو تجرُّدِ اضداد مذکور سے وہی تناسب ہوگا جو تجرُّدِ اضدادِ سالانہ کو تجرُّدِ اضدادِ مذکور سے تھا۔ لیکن جیسے درایتِ عقلی سے اس قدر تدم و تاخیر زمانی کا پتہ لگا تھا۔ روایتِ نقلی بھی اُس کے مطابق ملی۔

فرشتوں کے ہاتھوں سے تعمیر کعبہ مکرمہ و تعمیر بیت المقدس کے

درمیان چالیس سال کا تفاوت بہ روایت ثابت ہے

اہلِ اسلام اس مضمون کو بواسطہ پیغمبرِ آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم یوں روایت کرتے ہیں کہ بیت المقدس کی تعمیرِ اول جو فرشتوں کے ہاتھوں ظہور میں آئی تھی بہ نسبت تعمیرِ اول خانہ کعبہ جو وہ بھی فرشتوں ہی کی تعمیر تھی چالیس برس بعد ہے۔

اب جب یہ لحاظ کیا جاتا ہے کہ اگر ادھر دوسرے موصوف بالعبودیت تھے ایک مرتبہ محبوبیت، دوسرا مرتبہ حکومت، اور ادھر بھی حسبِ اعتقادِ اہلِ اسلام یہ دو معبد ہیں، ایک بیت المقدس، دوسرا بیت اللہ یعنی خانہ کعبہ، اور پھر یہ خیال کیا جائے کہ بیت المقدس فقط جہتِ سجود وغیرہ آدابِ تعظیم رہا ہے اور خانہ کعبہ علاوہ تعلقِ رکوع و سجود وغیرہ (مراسم) آداب و تعظیم، قدیم سے محلّ ادائے ارکانِ حج بھی رہا ہے۔ علاوہ برس خانہ کعبہ باعتبارِ تعمیر سب میں اول ہے اور بیت المقدس اُس سے چالیس برس بعد۔ تو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ بیت المقدس محلّ انطباعِ مرتبہ حکومت ہے اور خانہ کعبہ

محل انطباع مرتبہ محبوبیت ہے جو تمام ارکان حج اُس سے متعلق ہیں، جن کی صورت
 اور کیفیت ثواب سے یہ نپکتا ہے کہ وہ اندازہائے عاشقانہ ہیں، اور چونکہ محبوبیت
 مقصدی رضا جوئی تھی، اور رضا جوئی عمدہ مقاصد حکومت میں سے ہے تو آداب و نیاز
 تعظیم بھی بدرجہ اولیٰ اُس سے مربوط رہیں گے۔

مذکورہ بالا روایت اہل اسلام کا معیارِ عقل پر کامل اُترنا

غرض اس لحاظ سے کہ خانہ کعبہ میں آثارِ محبوبیت نظر آتے ہیں، اور بیت
 المقدس میں فقط آثارِ حکومت، اور حکومتِ محبوبیت سے چالیس مرتبہ متاخر ہے، اور اس
 وجہ سے محل انعکاسِ حکومت کا بہ نسبت محل انعکاسِ محبوبیت چالیس برس بعد ہونا چاہئے
 بطور عقل بھی روایت مذکورہ کا یقین ہو جاتا ہے۔ گویا اس نظر کہ اہتمامِ روایاتِ دینی میں
 اہل اسلام نے کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا، اور اس امر میں وہ اڈراہل مذاہب سے ایسے
 ممتاز ہیں جیسے چاندی سونے کے پرکھنے میں جوہری اور صراف اوروں سے ممتاز
 ہوتے ہیں۔ اور پھر ان کے نبی کی نبوت بہ دلائلِ مسطورہ ایسی روشن ہے جیسے آفتاب
 نیم روز روشن ہوتا ہے، بحکم انصاف یوں بھی وہ روایت واجب التسلیم تھی۔

بیت المقدس کے بے دینوں کے ہاتھوں سے چند بار

برباد ہونے اور بیت اللہ کے محفوظ رہنے سے استشہاد

بہر حال خانہ کعبہ خانہ محبوبیت ہے اور بیت المقدس خانہ حکومت اور یہی وجہ
 معلوم ہوتی ہے کہ بیت المقدس چند بار مخالفوں اور بے دینوں کے ہاتھوں سے خراب
 اور برباد ہوا، اور خانہ کعبہ پر باوجود کثرت و شوکتِ مخالفین آج تک اس کی نوبت نہ آئی
 کہ اُس کا ایک پتھر بھی سمار کرنے کی نیت سے اُکھاڑا جائے اگر کبھی کسی نے یہ ارادہ
 بد کیا بھی تو معاً اُس کی سزا کو پہنچا۔ چنانچہ اصحابِ قبل کا قصہ مشہور و معروف ہے۔

شرح اس معنی کی یہ ہے کہ جب بیت المقدس تجلی گاہِ مرتبہ حکومت ٹھہرا۔

اور خانہ کعبہ تجلی گاہ مرتبہ محبوبیت تو بیت المقدس کو تو بمنزلہ کچہری حکام یا دیوان عام خیال فرمائیے اور خانہ کعبہ کو بمنزلہ محل سرائے بادشاہی یا ایوان خاص بلکہ بمنزلہ جلوہ گاہ محبوب انام۔ اور ظاہر ہے کہ کچہری کا مکان فقط دادرسی مظلومات اور سزا دہی ظالمین کے واسطے ہوتا ہے۔ سو یہ جب ہی تک متصور ہے جب تک عمائد رعیت برسرِ اطاعت ہوں، اور گر عمائد رعیت خود سرکش ہو جائیں تو پھر وہ مکان کسی کام کا نہیں اور اُس زمانہ میں اگر وہ ویران اور مسمار ہو جائے تو بلا سے۔

اور محل سرائے دیوان خاص چونکہ شب و روز کے رہنے کے لئے ہوتا ہے اُس کی نگہبانی ہمیشہ کے لئے ضروری سمجھی جاتی ہے، اس لئے خانہ کعبہ کوئی شخص مسمار نہ کر سکا اور بیت المقدس بوجہ سرکشی بنی اسرائیل جو اس زمانہ میں بمنزلہ عمائد رعیت تھے بیکار ہو گیا ﴿یا آج ۷۸ھ بوجہ تعیش و غفلت کاری مسلمین جو اس دور میں بمنزلہ عمائد رعیت تھے اغیار کے ہاتھوں میں چلا گیا اور یہود کی طرف سے اُس میں تغیر و تبدل کر کے اُسے ہیکل بنا دیئے جانے کی خبریں آرہی ہیں۔ مولانا محمد طیب مدظلہ ﴿ اور اس وجہ سے اُس کی نگہبانی بے سود نظر آئی۔ یہاں تک کہ کفار کے ہاتھوں سے ویران اور مسمار ہونے کی نوبت آئی۔

علاوہ بریں کارِ حکام کیا ہے؟ غزل و نصبِ اہلِ خدمات! اور رُتق و فُتق (توڑ جوڑ) مہمات۔ ﴿رُتق کے معنی ہیں بند کرنا۔ فُتق کے معنی ہیں چیرنا۔ اہلِ عرب حاکم اور فرمانروا کو الفائق الرائق کہتے ہیں۔ یعنی اُمورِ ریاست کو کھولنے اور بند کرنے اور کشادہ اور تنگ کرنے والا۔ ﴿ سو یہ بات بدونِ تبدیل و تغیر ممکن الوقوع نہیں۔ اس لئے بیت المقدس مظہرِ خاصیتِ تغیر و تبدیل ہوگا اور اس لئے اگر وہاں آبادی کی جگہ ویرانی اور ویرانی کی جگہ آبادی ہوتی رہے تو دُور از عقل نہیں۔ کیونکہ جس چیز میں خاصیتِ تغیر و تبدیل ہوتی ہے ”مثلاً آتش“ وہ جہاں خود ہوتی ہے وہاں زیادہ تغیر و تبدل کا احتمال ہوتا ہے۔ اور تاثیرِ محبوب یہ ہے کہ ہجومِ خلایق اور ہنگامہٴ اجتماع ہو۔ اگر ویرانہ میں بیٹھ جائے تو ہر خاص و عام پروانہ وار وہیں جان قربان کرنے کو تیار ہو جائیں۔

بیت اللہ کے محل وقوع سے اُسکے جلوہ گاہِ محبوبیت ہونے پر استشہاد یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ خانہ کعبہ کے گردا گرد ایسا ملک رکھا جہاں سامانِ عیش و عشرت کو چراغ لے کر ڈھونڈیئے تو پتہ نہ ملے، تاکہ اس ہجومِ خلایق سے جو ہر سال موسمِ حج میں اس قدر ہوتا ہے کہ عالم میں کسی میلہ اور ہنگامہ میں اتنا نہ ہوتا ہوگا، ہر کوئی یہ سمجھ جائے کہ واقعی یہاں کوئی ایسا دلبر جلوہ گر ہے جس کے جمالِ عالم فریب کا ایک عالم دیوانہ ہے۔ بالجملہ یہ ہفت اقلیم کے آدمیوں کی آمد جس میں خانہ کعبہ تمام عالم کے مقاماتِ متبرکہ اور مشاہدِ مقدسہ اور زیارت گاہ ہائے معظمہ سے بالبداہت، بالاتفاق ممتاز ہے۔ اور پھر اُس پر اُس ملک کی یہ خشکی اور کمی پیداوار بشرطِ عقل کنہ رس (حقیقت میں) اس بات پر شاہد ہے کہ ہونہ ہو یہاں جلوہٴ محبوبِ حقیقی ہے اور اس لئے مہمانِ حقیقی کے) احرام کی حالت کی یہ کیفیت کہ نہ عمامہ نہ ٹوپی، نہ موزہ نہ بٹرا ب، نہ سیا ہوا کپڑا، نہ خوشبو، نہ مرد کو عورت سے مطلب، نہ عورت کو مرد سے سروکار، پھر ذکرِ لیک کی نعرہ زنی اور پروانہ وار طوافِ کعبہ و صفا و مردہ اور میدانِ عرفات و مزدلفہ کی تضرع اور زاری، اور منیٰ کی قربانی و جاں نثاری اور جمراتِ ثلاثہ کی سنگ ساری جس سے ناصح نادان کی طرف سنگ باری یاد آتی ہے، اور سوا اس کے اور وہ ارکان جو منجملہ خواص عاشقانِ جاں نثار ہوتے ہیں اول سے آخر تک چسپاں نظر آتے ہیں۔

خانہ کعبہ کی فضیلت جلوہ گاہِ حق ہونے کی حیثیت سے

علاوہ بریں حکومتِ خداوندی بہ دلالتِ تقریرات گزشتہ منجملہ آثارِ محبوبیت ہے۔ کیونکہ مرتبہٴ وجود جو صادرِ اول اور مصداقِ اسمِ مالک اور حاکم ہے اُس تجلیِ اول سے صادر ہوا ہے جو بوجہ اجتماعِ جملہ محاسنِ مصداقِ اسمِ جمیل ہے، اس لئے مرتبہٴ حکومت میں جو کچھ ہوگا وہ مرتبہٴ محبوبیت کا پرتوہ ہوگا اور باہم ایسا فرق ہوگا جیسا آفتاب اور زمین میں نظر آتا ہے۔ یعنی آفتاب کے تورگ و ریشہ میں نورِ رَچار ہوا ہوتا ہے اور

زمین کے اوپر اوپر اور گردا گرد۔ اور اس لئے زمین میں کبھی نور آجاتا ہے، کبھی چلا جاتا ہے۔ اور آفتاب میں برابر یکساں رہتا ہے۔

برکات کا ”خانہ کعبہ“ سے جدا ہونا ممکن نہیں
مگر ”بیت المقدس“ سے ممکن ہے

مگر یہ ہے تو پھر برکات کا خانہ کعبہ سے جدا ہونا ممکن نہیں اور بیت المقدس سے منفصل ہو جائیں تو عجب نہیں اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے جبہ نسبت خانہ کعبہ لفظ مَبَارَكًا قرآن میں آیا اور بہ نسبت بیت المقدس بَارَكْنَا حَوْلَهُ قرآن میں فرمایا۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ جیسے لفظ ”مبارک“ میں ہیئتِ صیغہ جو موصوف بالبرکت پر دلالت کرتی ہے اور مادہ مصدری جو وصفِ برکت پر دلالت کرتا ہے باہم ایسے مخلوط ہیں کہ جدا کر دو تو جدا نہیں ہو سکتے ایسے ہی خانہ کعبہ سے اُس کی برکات منفصل نہیں ہو سکتیں۔ اور جیسے لفظ بَارَكْنَا حَوْلَهُ میں بدلات لفظ حَوْلٌ اور نیز بایں وجہ کہ دال علی البرکتہ اعمی لفظ بَارَكْنَا اور دال علی الموصوف بالبرکتہ اعمی ہائے حولہ میں فاصلہ ہے، موصوف بالبرکتہ اور وصف بالبرکتہ میں انفصال ہے۔ لفظ بَارَكْنَا حَوْلَهُ کے معنی ہیں جس کے گردا گرد ہم نے برکتیں رکھیں ہیں۔ لفظ حَوْلٌ اس باب پر دلالت کرتا ہے کہ برکات کا اصل محل اُس کے ادھر ادھر ہے اور برکت پر دلالت کرنے والے لفظ یعنی لفظ بَارَكْنَا اور حَوْلَهُ کی ہا میں جو راجع ہے المسجد الاقصیٰ کی طرف اور موصوف بالبرکتہ ہے فاصلہ ہے کہ لفظ حَوْلٌ نے بیچ میں آکر فاصلہ پیدا کر دیا۔ یہ فاصلہ نقلی انفصال معنوی کی طرف مشیر ہے۔ (یعنی ہا کنا نہیں فرمایا بَارَكْنَا حَوْلَهُ فرمایا حَوْلٌ کا فاصلہ بیچ میں آ گیا۔ ۱۲۔ مولانا محمد طیب۔ مدظلہ) ایسے ہی بیت المقدس کی برکات اُس سے اتصال ذاتی نہیں رکھتیں جو جدا ہی نہ ہو سکیں۔

مگر جب خانہ کعبہ کی برکات ممکن الانفصال نہیں، اور بیت المقدس کی برکات ممکن الانفصال میں تو بیت المقدس کا بے دینوں کے ہاتھوں سے مسمار ہو جانا اور خانہ

کعبہ کا مسارنہ ہو سکنادور از عقل نہیں۔ مگر چونکہ یہ ارتباطِ برکات (یعنی برکتوں کا تعلق) اُس عکس (یعنی پرتوہ) مرتبہ محبوبیت کا نتیجہ ہے، جس کے اثبات سے ہم بوجہ اکمل فراغت پا چکے ہیں، تو اگر وہ تجلی محبوبانہ جس کی تاثیر محبت ہے مُبدلِ تجلی غضبان ہو جائے تو پھر بجائے محبت خوف اور بجائے اجتماع و ہجوم تفرق اور افتراق لازم ہے، چنانچہ ظاہر ہے۔ (جیسا کہ اصحابِ فیل کے واقعہ میں ظاہر ہوا)۔

بعد تجلی محبوبیت تجلی غضب کا ہونا خلافِ قیاس نہیں

باقی بجائے محبوبیت بعد محبوبیت تجلی غضب کا ہونا اول تو مستبعد نہیں، کہ غضب اوروں کے افعال ناشائستہ کا ثمرہ ہوتا ہے اور اس لئے بدون ظہورِ نافرمانی اُس کے ظہور کی کوئی صورت نہیں، اور محبوبیت کسی غیر کے کسی فعل کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ ایک صفت اصلی اور ذاتی ہوتی ہے، مثل حکومت و غضب اوروں کے افعال سے (اُس کو سروکار نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ یقین کامل ہونا چاہئے کہ محبوبیت اول ہے اور غضب اُس کے بعد۔

صفاتِ انسانی نمونہ صفاتِ ربانی ہیں

دوسرے صفاتِ انسانی نمونہ صفاتِ ربانی ہیں۔ جیسے یہاں نوبت بہ نبوت ظہور ہوتا ہے، اور ایک کے ظہور کے وقت اُس کی صفاتِ متضادہ کا اثر بھی محسوس نہیں ہوتا، ایسے ہی جناب باری کی صفات کو خیال فرمائیے۔ اور کیوں نہ ہو، یہاں جو کچھ ہے وہیں کا پرتوہ ہے، سو جو کیفیت یہاں ہوگی وہ وہاں اول ہوگی۔ سو جیسے یہاں وقتِ محبت و عنایت غضب کا نام و نشان نہیں ہوتا۔ اور وقتِ غضب محبت کا پتہ نہیں لگتا، ایسے ہی وقتِ ظہورِ محبوبیت جو محبت کی بھی اصل ہے غضب کا اثر نمایاں نہ ہوگا۔ اور وقتِ ظہورِ غضب محبوبیت کا اثر عیاں نہ ہوگا۔ کیونکہ محبوبیت اور غضب میں باہم تضاد ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ محبت جو ضدِ عداوت ہے خود ایک سامانِ محبوبیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محبت اور اخلاق والوں سے محبت و اخلاق سے پیش آیا کرتے ہیں۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ خدا کا جو وصف ہے علی الاطلاق ہے۔ اور اُس کا جو کمال ہے بدرجہ کمال ہے۔ ورنہ کسی وجہ سے اگر مقید اور کسی طرح سے اگر ناقص تصور کریں تو اس سے اُوپر اور کسی میں اُس وصف کو علی الاطلاق اور کامل ماننا پڑے گا۔ کیونکہ ہر مقید کے لئے وجود مطلق ضرور ہے، اور ہر ناقص کے لئے کامل کی ضرورت جس کے لحاظ سے اُس کو کامل کہا۔ ورنہ اور اگر کوئی کامل نہیں تو یہ ناقص بھی نہیں۔ کانے اور لنگڑے اور لٹخے کا نقصان اگر معلوم ہوتا ہے تو دو آنکھوں والوں اور دو پاؤں والوں اور دو ہاتھ والوں کے کمال کے مقابل میں معلوم ہوتا ہے، اور نہ اس کو نقصان کہنا غلط۔

مگر جب خدا سے اُوپر کسی کمال اور وصف میں کوئی کامل نکلا تو پھر اُسی کو خدا کہنا چاہئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ خدا کو خدا اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بذاتِ خود موجود ہو جاتا ہے، کسی اور کے (اُس کو) موجود کرنے کی اس کو حاجت نہیں، بلکہ وہی اوروں کو موجود کرتا ہے، لیکن یہ بات بے اس کے متصور نہیں کہ وجود اُس کے حق میں خانہ زاد اور وصفِ ذات اور لازمِ ذات ہو۔ اور جب وجود خانہ زاد اور لازمِ ذات ہوگا تو ہر کمال اور ہر وصفِ کمال بدرجہ کمال ہوگا۔ کیونکہ سب کمالات وجود کے حق میں لازمِ ذات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بے وجود صاحبِ کمال اُن کا وجود ممکن نہیں۔ مگر جب وجود کے حق میں تمام کمالات لازمِ ذات ہوئے تو لا جرم ممکنات میں جن کا وجود مطلق نہیں مقید ہے وہ کمالات بھی مقید ہی ہو کر آئیں گے۔

سواگر خدا میں بھی کمالِ محبوبیت مقید ہو، علی الاطلاق اور بدرجہ کمال نہ ہو تو یوں کہو کہ وہ ”خدا“ نہیں ”ممکن“ ہے اور اُس کے اُوپر کوئی اور ہے جو اصل میں ”خدا“ ہے۔ اس لئے اُس کی محبوبیت بھی بدرجہ کمال اور علی الاطلاق اور بوجہ اتم ہوگی اور بالضرور بوجہ محبت بھی وہ محبوب ہوگا اور اس لئے وصفِ غضب کو جو منجملہ آثارِ عداوت ہے اُس کی محبوبیت کے ساتھ تضاد ہوگا۔

اور یہ جو اقرباء اور احباب کا غصہ اور اُن کا رنج اس قول کے مخالف نظر آتا ہے

تو وہ بوجہ قلتِ تدبیر مخالف نظر آتا ہے۔ احباب و اقارب کا رنج اور غصہ اگر ہوتا ہے تو بے وجہ تو ہوتا ہی نہیں، کسی نہ کسی بے اعتدالی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ بے اعتدالی اور چیز ہے اور قرابت اور دوستی اور چیز ہے۔ در صورت اجتماع موجبِ محبت وہ قرابت اور دوستی ہوگی، اور موجبِ رنج و غضب وہ بے اعتدال اور بد افعالی سو جیسے قرابت اور محبت بذاتِ خود محبوب ہیں، ایسے بے اعتدالی اور بد افعالی بذاتِ خود مبغوض۔ سو اس صورت میں وہ رنج اور غصہ احباب سے نہیں ہوتا، اعداء ہی سے ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں نہ اقرباء اور احباء بکلیت الوجہ محبوب ہوتے ہیں اور نہ کج صحیح الوجہ مبغوض، بجهتِ قرابت و محبت محبوب ہوتے ہیں اور بجهتِ بد افعالی اور بے اعتدالی مبغوض، سو وہ غصہ حقیقت میں اقرباء اور احباب پر نہیں ہوتا، اعداء ہی پر ہوتا ہے۔ اس تقریر کا مقصد اس اعتراض کا دفع کرنا ہے کہ اگر خانہ کعبہ جلوہ گاہِ محبوبیت ہے تو اس کو کبھی ویران نہ ہونا چاہئے کیونکہ ویرانی کا منشاء غضب ہوتا ہے جو محبت کی ضد ہے، یہ دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ اور مستقبل میں اس کے ویران ہونے کا ذکر حدیث میں موجود ہے۔ ﴿

بالجملہ وصفِ غضب کو بایں وجہ کہ وہ منجملہ آثارِ عداوت اور بغض ہے صفتِ محبوبیت کے ساتھ تضاد ہے۔ اور جب تضاد ہوگا تو پھر باعتبارِ ظہور اجتماع ممکن نہیں، بلکہ وقتِ ظہورِ غضب مرتبہ محبوبیت کا استتار ایسی طرح لازم ہے جیسے ایک جسم کی آڑ میں دوسرا جسم مستور ہو جاتا ہے، اور ایک رنگ کے پردے میں دوسرا رنگ چھپ جاتا ہے۔ سو جیسے کسی جسم کے اور آئینہ کے بیچ میں کوئی دوسرا جسم حائل ہو جاتا ہے تو بجائے جسمِ اول جسمِ ثانی اُس میں منعکس ہو جاتا ہے۔ اور جسمِ اول کا عکس مفقود ہو جاتا ہے، ایسے ہی اگر تجلیِ محبوبیت اور آئینہ بعدِ مجرد یعنی خانہ کعبہ کے بیچ میں تجلیِ غضب و جلال حائل ہو جائے تو تجلیِ اول کے عکس کے بدلے تجلیِ ثانی کا انعکاس لازم ہے۔

اور صورتِ حیولت یہ ہو کہ خدا کا جامع الکمالات ہونا تو مسلم، اس لئے یہ ضرور ہے کہ اگر وہ محبوبِ عالم ہے تو گنہگاروں کے حق میں غضب ناک بھی ہو، مگر

اور کمالات کو دیکھا تو باعتبار ظہور آثار محبوبیت سے ان کو تضاد نہیں، بلکہ ایک طرح کا لزوم ہے۔ چنانچہ حکومت کا منجملہ لوازم محبوبیت ہونا بذریعہ ضرورت رضا جوئی پہلے ثابت ہو چکا۔ اور سوا اس کے اور صفات کو چنداں محبوبیت سے بعد نہیں۔ اگر تھا تو حکومت ہی کو یہ بعد تھا، کیونکہ بوجہ قہر جو حکومت کو لازم ہے مبعوضیت کا احتمال ظاہر و باہر ہے۔ اور سوا اس کے اور صفات میں کوئی وجہ تضاد نہیں جو بعد ہو۔ بلکہ سمع و بصر، وجود و حلم و حیا کا تناسب سب پر ظاہر ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور صفات کو سمجھ لیجئے۔

مگر ہاں صفتِ غضب کا باعتبار ظہور آثار متضاد ہونا بھی ظاہر ہو چکا گو باعتبار اصلِ غضب جس کو غضب بالقوہ کہتے صفتِ غضب بھی منجملہ مبادی اور منتماتِ جمال اور سامانِ محبوبیت ہے۔ ﴿جیسے زخارِ محبوب پر سیاہ تل بیاض زخار کے ساتھ مل کر جمال زخار کا متمم ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کے سوا کو بیاض زخار کے ساتھ تضاد ہے۔﴾

جمال کیلئے مرتبہ تجلی میں تمام کمالاتِ مکنونہ ذات کا ظہور ضروری ہے کیونکہ جمال کے لئے مرتبہ تجلی میں تمام کمالاتِ مکنونہ ذات کا ظہور ضرور

ہے، اور جب غضب باعتبار ظہور آثار ضد و مخالفِ محبوبیت ہے تو پھر جیسے اجزاء آب وقتِ حرکت سے وبالا ہو جاتے ہیں، خصوصاً آبِ حوض و تالاب اور وہ بھی فوق و تحت کی حرکت کے وقت۔ ایسے ہی صفاتِ بنی آدم وغیرہم کو ہم دیکھتے ہیں کہ باعتبار ظہور آثار سے وبالا ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ ظاہر ہے کہ وقتِ غضبِ محبت اور رحمت کا پتہ نہیں لگتا۔ اور وقتِ رحمت و محبت غضب اور عداوت کا نشان نہیں ملتا۔ اس لئے یہ ضرور

ہے کہ وقتِ ظہورِ آثارِ غضبِ محبوبیت مستور ہو جائے اور اس استتار کے باعث بجائے عکسِ محبوبیت عکسِ غضب و جلالِ جلوہ گر ہو۔ کیونکہ مبداءِ جملہ صفات وہی تجلیِ اول ہے، چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں، بالخصوص صفتِ غضب جو حسب تحریر بالا ضدِ محبوبیت ہے۔ کیونکہ اوصاف متضادہ محل واحد پر متوارد ہوا کرتے ہیں، اس لئے مبداءِ ظہور اور محلِ نمودِ صفتِ غضب بھی وہ تجلیِ اول ہی ہوگی۔

الغرض وقتِ ظہور آثارِ صفاتِ متضادۃ الآثار کاتہ و بالا ہونا لازم ہے، اور بوجہ تقابلی مذکور اسی خانہ کعبہ میں اُن سب کا انعکاس ضرور ہے۔ یعنی آثارِ غضب کے ظہور کے وقت صفتِ محبوبیت کے عکس کے بجائے تجلیِ اولیٰ ہی سے اُس کی جلوہ گاہ یعنی خانہ کعبہ پر صفتِ غضب کے آثار بھی نمایاں ہوں گے۔ کیونکہ ایسے اوصاف جو ایک دوسرے کی ضد میں محض واحد پر یکے بعد دیگرے وارد ہوا کرتے ہیں۔ ﴿

ویرانی عالم کی ابتداء کا خانہ کعبہ سے ہونا لازم ہے

مگر جسے انعکاسِ محبوبیت کو بوجہ تفضُّلِ محبت جس کی طرف ابھی اشارہ گذرا ساختگی و پرداختگی عالم ضرور تھی ایسے ہی انعکاسِ غضب کو ویرانی اور بربادی زمین و آسمان اور انسان و جن و حیوان لازم ہے۔ اس صورت میں سب میں اول بوجہ اتصال و قرب خانہ کعبہ کی ویرانی چاہئے، اُس کے بعد اور عالم کی بربادی بقدرِ قرب علی الترتیب مناسب ہے۔ چنانچہ مشاہدہٴ حالِ آتش سے جو مظہرِ غضبِ ذوالجلال ہے یہ بات عیاں ہے کہ اشیاءِ قریبہ اور متصلہ اول طعمہٴ آتش ہوتی ہیں، پھر جوں جوں آتش بھڑکتی جاتی ہے ووں ووں اور اشیاءِ زیرِ تصرفِ آتش آتی جاتی ہیں۔

بالجملہ جس وقت ظہورِ تجلی صفتِ غضب ہو اُس وقت اس عالم کی خیر نہیں، اس

لئے جیسے خانہ پاک جس کو خانہ خدا کہتے یعنی خانہ خدا کہتے یعنی خانہ کعبہ وقتِ ظہورِ آثارِ محبوبیت و رحمتِ مظہرِ اول تھا، ایسے ہی وقتِ ظہورِ آثارِ غضب و جلال بھی یہی مظہرِ اول ہوگا اور اس لئے خانہ کعبہ کی ویرانی کو قیامت یعنی عالم ویرانی کی ابتداء سمجھئے۔

اور کیوں نہ ہو بادشاہی مکاناتِ آبادی اور بربادی میں، اور خیمہٴ حکامِ نصب اور قلع و قمع میں اوروں کے مکانات اور اوروں کے خیموں کی نسبت اول رہے ہیں۔ یعنی جب دار الخلافت آباد کیا جاتا ہے تو اول شاہی مکانات کے لئے زمین اور میدان تجویز کر کے تہیہٴ تعمیر کیا جاتا ہے، اُس کے بعد امراء اور وزراء وغیرہم شاگرد پیشوں کے مکانات کے نقشے جمائے جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس اگر دار الخلافت بوجہ تبدل

دار الخلافت یا اور کسی وجہ سے ویران ہوتا ہے تو اول بادشاہ اپنے مکانات کو ترک کرتے ہیں، پھر اُن کے سبب اور سب اپنے اپنے گھروں کو ترک کر کے چل دیتے ہیں۔ ایسے ہی بوقتِ دورہٴ حکام جہاں کہیں ڈیرہ ہوتا ہے اول کہیں خیمہٴ حکام نصب کیا جاتا ہے اُس کے بعد اُس کے گرد و پیش میں اوروں کے خیمے اور پالیں قائم کی جاتی ہیں۔ اور پھر وقتِ روانگی اول خیمہٴ حکام اُکھاڑا جاتا ہے۔

اُس کے بعد اوروں کے خیمے اُکھڑنے شروع ہو جاتے ہیں۔ سو اس عالمِ اجسام میں خانہٴ کعبہ کو بمنزلہٴ مکانِ شاہی یا خیمہٴ شاہی خیال فرمائیے اور کیوں نہ ہو، تجلی گاہِ ربانی اور آئینہٴ جمالِ یزدانی ہے، اس لئے بنانے میں بھی اُسی کو اول رکھا اور ویرانی عالم کے وقت بھی اُسی کو اول رکھیں گے۔ چنانچہ آیت **اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ**۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ سب میں پہلا گھر جو لوگوں کے لئے بنایا گیا ہے وہ ہے جو مکہ معظمہ میں ہے، اس کی اولیتِ تعمیر پر دلالت کرتی ہے۔

زمینِ جملہ عناصر اور افلاک سے پہلے پیدا ہوئی ہے

اور اہل اسلام کی اُس روایت پر نظر کیجئے جس میں کچھ ایسا مذکور ہے کہ اول پانی تھا اور اُس پانی ہی پر عرش کبریائی تھا۔ پھر اُس پانی میں اُس جگہ سے جہاں پر اب خانہٴ کعبہ ہے ایک بلبلا سا اٹھا، یا جھاگ سے اُٹھے اور وہیں سے زمین کی بناء شروع ہوئی۔“
تو اولیتِ خانہٴ کعبہ دُور تک پہنچتی ہے۔ کیونکہ موافق اشاراتِ قرآنی مثل **خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَآءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ**۔ زمینِ جملہ عناصر اور تمام افلاک سے پہلے پیدا ہوئی ہے، گو اُس کا پھیلاؤ آسمانوں کے بعد وقوع میں آیا ہو۔ جملہ عناصر سے مراد آگ و ہوا ہو سکتی ہے۔ پانی کی اولیت تو حدیث مذکور میں مصرح ہے یہ بھی ممکن ہے کہ لفظِ جملہ عناصر“ اغلاطِ ناخنین میں سے ہو، یا عناصرِ زمین مراد ہوں۔ ﴿
پھر جب زمین کا یہ ٹکڑا خاص جہاں خانہٴ کعبہ ہے زمین کے اجزاء میں بھی سب سے اول نکلا تو یوں کہو کہ بعد عرش کے جو عالم سے ایک علیحدہ چیز ہے“ کیونکہ وہ تختِ

ربانی ہے، اور عالم بمنزلہ ملک و رعیت یزدانی خانہ کعبہ کی جگہ سب میں اول ہوئی۔ بہر حال اِنْ اَوَّل بَيْتٍ اور روایت مشارالہا اور اشارات مذکورہ جن کا حاصل یہ ہے کہ سب میں پہلا گھر اور سب میں پہلی جگہ یہ ہے جہاں خانہ کعبہ ہے۔

اولیت تعمیر خانہ کعبہ اور اولیت پیدائش بقعہ خانہ کعبہ پر دلالت کرتی ہے۔ اور آیت جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ گھر لوگوں کے قیام کا باعث ہے، اُس کی اولیت ویرانی پر دلالت کرتی ہے۔ اس لئے کہ حاصل اشارہ قرآنی یہ ہوا کہ جب تک یہ گھر قائم ہے لوگ بھی اس عالم میں قائم ہیں۔ جس روز یہ گھر ویران ہوا اُس روز عالم کو خراب اور ویران سمجھو۔

الغرض بوجہ عکس تجلی مشارالہ خانہ کعبہ کا آبادی اور بربادی دنوں میں اول رہنا ضرور ہے۔ اور چونکہ خانہ کعبہ نمائش گاہ اصلی تجلی ہے، چنانچہ تحقیق متعلق عکس سے یہ بات اول بہ خوبی واضح ہو چکی ہے۔ اور تجلی مذکور سے ابتداءِ معبودیت ہے۔ ابتداءِ معبودیت تجلی اول سے ہوئی: چونکہ ظہور جمال و محبوبیت جو محرکات عبادت میں پہلے مرتبہ پر ہے اسی تجلی اول سے ہوا۔ اسی لئے معبودیت کی ابتداء اسی تجلی سے قرار پائی جس سے مرتبہ ذات جدا نہیں۔ اس کو سجدہ ذات ہی کے لئے سجدہ ہوگا۔ اس کی مثال ایسی سمجھئے کہ ایک پیر مرد، گل عذار، منبع جمال بے مثال اپنے کمال حُسن کو چھپائے ہوئے ایک کنز مخفی کی طرح چھپا ہوا تھا، لیکن پھر وہ پوری آب و تاب جمال کے ساتھ پیش قرار لباس اور سامان دلربائی سے آراستہ ہو کر جلوہ گر ہوا تو تمام عالم اس کے سامنے سرگوں ہو گیا تو اس ظہور اور سامان دلربائی سے ذات نہیں بدل گئی۔ وہی ذات اب بھی ہے۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ مے پوش من انداز قدرت رامی شناسم

پھر وہی ذات نہایت درجہ جلال و جبروت کے ساتھ حیثیت شہنشاہی تخت سلطنت پر جلوہ فرما ہوا تو اس سے بھی اس کی ذات نہیں بدل گئی۔ مرتبہ ذات اور تجلی اول میں تقدم و تاخر مرتبی ہے۔ تقدم و تاخر زمانی نہیں ہے نیز جملہ مراتب ظہور کے لئے اصل تجلی اول ہی ہے، ذوات کے ہوں یا صفات کے، تنزلات روحانی و جسمانی سے پہلے عابدیت و معبودیت کی نسبت کا جو اضافیات میں

سے ہے تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ مضمون سابق میں لکھا جا چکا ہے کہ ”ذات من حیث ہی ہی از ہمہ اسماء و صفات معراست و از جمیع نسب و اضافات مبرا بنا بریں ظاہر ہے کہ اس مرتبہ میں نسبت و معبودیت جس کا مدار صفات پر ہے ظہور میں نہیں آ سکتی۔ لہٰذا اُس کی طرف سجدہ عبادت بھی ہوتا ہے اور سوا اُس کے اور ارکان عبادت بھی اُس سے تعلق رکھتے ہیں، اور چونکہ وہ تجلیِ اولیٰ مسٹی اسم جمیل اور مصداقِ محبوبیت ہے تو تمام انداز عاشقانہ یعنی ارکانِ حج اُس کے ساتھ متعلق رہے۔ اور چونکہ وہ تجلیِ مذکور بوجہ محبوبیت مرتبہ میں صادرِ اول یعنی وجود سے اول ہے (کہ اس تجلی ہی سے وجود مرتبہ بطون سے ظہور میں آیا) تو آئینہ عکسِ محبوبیت اعمیٰ خانہ کعبہ بھی بہ نسبت آئینہ عکسِ حکومت یعنی بیت المقدس سے مرتبہ میں اول رہا اور اس لئے اُس کے استقبال کی نوبت بعد میں آئی۔

اور اسی لئے حج بھی علی العموم جب ہی فرض ہوا۔ شرح اس معما کی یہ ہے کہ دیوانِ عام اور کچھری حکام تک تو ہر کسی کو رسائی ممکن ہے اور دیوانِ خاص اور محلِ سرانے شاہی اور عشرت کدہ دلا رام خاص و عام تک ہر کسی کو پہنچنا نصیب نہیں ہوتا۔ اور جیسے یہ دن نصیب ہوتے ہیں اُس کو بھی بہت دنوں میں نصیب ہوتے ہیں۔

مقامِ محبوبیت تک رسائی سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
بالاصالت کسی کو نصیب نہیں ہوئی

القصة اُس در دولت تک سوائے حبیب رب العالمین خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم بالاصالت کسی کو اجازت نہ ہوئی۔ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ وعلیٰ نبینا الصلوٰۃ جو بنی آدم میں سے بانیِ اول کعبہ ہیں اگر اول باریاب ہوئے تو وہ باریاب ہونا ایسا تھا کہ وقتِ تعمیر عشرت کدہ جو ملاقات یارانِ خاص و ہمدانِ بااختصاص کے لئے بنایا جاتا ہے۔ یارانِ خاص سے پہلے معمار اور مہتممانِ تعمیر اُس میں آتے جاتے ہیں، اور سوا اُن کے اور کوئی آیا تو کیا ہوا کوچہ دلا رام عالمِ فریب میں کون کون نہیں آتا، مگر نکلیا ہوا وہی جاتا ہے جس کے لئے عشرت کدہ خاص بنایا جاتا ہے۔

بیت اللہ کی بالاصالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ تخصیص کی وجہ اب رہی یہ بات کہ یہ کیونکر کہئے کہ بہ گہر بالاصالت حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی حاضری کے لئے بنایا گیا ہے، اُن کی اُمّت بمنزلہ خدّام امراء اُن کے طفیل میں وہاں پہنچے اور اُن سے پہلے جو آیا سوا اپنے شوق میں آیا حسب الطلب نہیں آیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معبود کو عابد چاہئے (کیونکہ عابد، معبود کا تعلق ازحم اضافیات ہے جیسے باب، بیٹا، ماموں، بھانجا وغیرہ) مگر جتنا اُدھر کمال ہوگا (یعنی کمال صفات معبودیت) اتنا ہی اُدھر کمال مطلوب ہوگا (یعنی کمال صفات عبودیت)۔

خاتم النبیین کے معنی

مگر عبودیت کے لئے کمال علمی اور کمال عملی کی ایسی طرح ضرورت ہے، جیسے طائر کو دونوں پروں کی ضرورت ہوتی ہے اور وجہ اس کی ظاہر ہے، یعنی عبودیت خشوع و خضوع دلی کے ساتھ انقیاس ظاہر و باطن کا نام ہے۔ سو (اس انقیاد کے لئے) اوّل تو اس کو علم جلال و جمال ذوالجلال کی حاجت، بے علم مذکور انقیاد مذکور محال۔ دوسرے مبادی انقیاد یعنی اخلاق حمیدہ کی ضرورت جو مبداء اعمال و اطاعت ہوتے ہیں۔ ورنہ در صورت فقدان اخلاق حمیدہ انقیاد مذکور ایک خواب و خیال ہے۔ کیونکہ اطاعت اور انقیاد قوت عملی کا کام ہے اور اخلاق مذکورہ اُس کی شاخیں۔ یہی وجہ ہے کہ جو فعل اختیاری صادر ہوتا ہے وہ کسی نہ کسی خلق سے تعلق رکھتا ہے۔ داد و دہش سخاوت سے متعلق ہے اور معرکہ آرائی شجاعت سے مربوط علیٰ ہذا القیاس کسی عمل کو حیاء کا ثمرہ کہئے، کسی کو حلم کا نتیجہ کہیں بخل اور جن کا ظہور ہے، اور کہیں بے حیائی اور غضب کا اثر ہے۔ بالجملہ کوئی عمل اختیاری بے توسط اخلاق صادر نہیں ہوتا۔ اس لئے جیسے عبودیت کو علم مذکور کی ضرورت ہے، ایسے ہی کمال اخلاق حمیدہ کی حاجت۔

سو علم تو اس سے زیادہ متصور نہیں کہ خاتم صفات حاکمہ سے مستفید ہو، یعنی درگاہ علمی خداوندی کا تربیت یافتہ اور دست گرفتہ ہو۔ سو اسی کو ہم خاتم النبیین کہتے

ہیں۔ اور وجہ خاتمیت یہی ہے کہ وہ علم خداوندی سے بے واسطہ مستفید ہے۔ اور علم پر صفات حاکمہ کا اختتام ہے۔ ﴿خَاتَمُ النَّبِيِّينَ﴾ کے معنی ظاہر بینوں کی نظر میں یہی ہیں کہ زمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم انبیاء گزشتہ کے زمانہ سے بعد کا ہے اور اب کوئی دوسرا نبی نہیں آئے گا۔ مگر تم جانتے ہو کہ یہ ایک ایسی بات ہے کہ اس میں نہ کوئی مدح ہے اور نہ کوئی ذم۔ پھر جملہ ماکان محمدًا ابا احد من رجالکم سے اس معنی کو کیا تعلق ہے کہ اس سے استدراک کرتے ہوئے یہ فرمایا ”و لکن رسول اللہ و خاتم النبیین“۔ اگر مجھ سے پوچھو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسروں کی نبوت بارگاہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے مستفاد ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت عالم اسباب میں دوسروں کی نبوت سے مستفاد نہیں ہے۔ تو جیسا کہ نور قرآن آفتاب سے مستفاد ہے اور نور آفتاب کسی دوسرے سے نہیں، بلکہ اس پر استفادے کا قصہ ختم ہو گیا۔ اسی طرح دوسروں کی نبوت اور نبی آخر الزماں کی نبوت کو سمجھنا چاہئے۔ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور جب حقیقت اس طرح کی ہے تو سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی دوسرے نبی کا مبعوث ہونا خود ممنوع ہو گیا۔ جس طرح طلوع آفتاب کے بعد نور شفق کے غروب تک نور کو اکب اور نور قمر کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح اس آفتاب نبوت کے طلوع کے بعد نور کلام اللہ کے باقی رہنے تک جو کہ اُس کے فیوض میں سے ہے اور نور شفق کے مشابہ ہے دوسروں کے نور نبوت کی حاجت نہ ہوگی اور تم جانتے ہو کہ اس جہان فانی سے کلام ربانی کے اٹھ جانے کے بعد قیامت کا آنا مقدر ہو چکا ہے، ورنہ بشرط بقاء عالم اُس وقت اگر کوئی دوسرا نبی آجاتا تو مضائقہ نہ تھا۔ (ماخوذ از مکتوب اول قاسم العلوم) ﴿﴾ اور کیوں نہ ہو، ارادہ و قدرت کسی چیز کے ساتھ جب تک متعلق نہیں ہو سکتے جب تک علم اُس سے متعلق نہ ہو چکے اور علم کے تعلق کے لئے کسی اور کے تعلق کی ضرورت نہیں۔ علم سے اوپر کوئی اور ایسی صفت نہیں جس کو اپنے تعلق کے لئے سوائے موصوف کوئی اور یعنی مفعول درکار ہو، اور اس کے نیچے جس قدر صفات مثل محبت، مشیت، ارادہ، قدرت ہیں وہ بسا اوقات کسی مفعول سے متعلق ہونے نہیں پاتے اور علم اُس سے متعلق ہوتا ہے۔ سو جو شخص بذات خود صفت علمی خداوندی سے مستفید ہو اور سوا

اُس کے اور سب علم میں اُس کے سامنے ایسے ہوں جیسے آفتاب کے سامنے قمر و کوکب و آئینہ و ذرات۔ جیسے یہ سب نور میں آفتاب سے مستفید ہیں گو منورات سب کے جدا جدا ہوں۔ ایسے ہی اور سب علم میں اُس سے مستفید ہوں گو معلومات میں اُس سے علاقہ نہ ہو، وہ شخص خاتم النبیین ہوگا اور سوا اُس کے اور انبیاء اُس کے تابع اور رتبہ میں اُس سے کم۔ کیونکہ جیسے حاکم کا کام اجرائے احکام ہوتا ہے نبی کا کام تعلیم احکام خدا وندِ ملکِ علام۔ اور ظاہر ہے کہ تعلیم بے علم متصور نہیں۔

سو جیسے حاکم بالا دست مرتبہ حکومت میں اول ہوتا ہے گو اُس کے حکم کی نوبت وقتِ مرافعہ آخر میں آئے۔ ایسے ہی مبداءِ علوم اور مصدر کمالاتِ علمیہ رتبہ میں اور سب سے اول ہوگا، گو وقتِ تعلیم اُس کے علومِ دقیقہ کی نوبت بعد میں آئے۔ پھر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ حکومت بے علم احکام متصور ہی نہیں اور اس لئے حکومت علماء ہی کا کام ہے تو انبیاء کو حکام اور نائبِ خدا وندِ ملکِ علام کہنا پڑے گا اور چونکہ خدا تک بے واسطہ کسی کو رسائی نہیں تو جو نبی رتبہ میں سب سے اول ہوگا اُس کا دین یعنی اُس کے احکام باعتبار زمانہ سب میں آخر رہیں گے۔ کیونکہ ہنگامِ مرافعہ جو موقعِ نسخِ حکمِ حاکم ماتحت ہوتا ہے، حاکم بالا دست کے حکم کی نوبت آخر میں آتی ہے۔ غرض اس وجہ سے مصدرِ علوم کے احکام اور علوم تک نوبت بعد میں آئے گی۔ اور اس طور پر اُس کے دین کا بہ نسبت اور ادیانِ نسخ ہونا ظہور میں آئے گا۔

نسخِ احکامِ خداوندی کو ممتنع سمجھنا غلط ہے

باقی شبہ امتناعِ نسخ جو احکامِ خداوندی میں اس وجہ سے پیش آتا ہے کہ اس صورت میں خدا کی طرف غلط فہمی کا وہم ہوگا۔ تو یہ شبہ مشاہدہ کیفیتِ اختلافِ منصف و مسہل سے مندرج ہو سکتا ہے۔ طیب حاذق جب کسی مادہ فاسدہ کو جسم سے خارج کرنا چاہتا ہے تو اول چند روز ایسا نسخہ استعمال کراتا ہے جو مادہ فاسدہ کو پکا کر اس قابل کر دے کہ وہ خارج ہونے کے قابل ہو جائے جس کو منصف کہتے ہیں۔ جب یہ دیکھتا ہے کہ اب وہ نکلنے کے قابل ہو گیا تو

اب اُس نسخہ کو منسوخ کر کے دوسرا نسخہ تجویز کرتا ہے۔ جس میں اس مادے کو اسہال کے یعنی دستوں کے ذریعہ سے جسم سے خارج کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ جس کو سہل کہتے ہیں۔ اس تبدیلی نسخہ سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ طبیب نے نا تجربہ کاری سے کبھی کوئی نسخہ تجویز کیا کبھی دوسرا۔ ﴿

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اُمت کی استقبالِ کعبہ کے ساتھ خصوصیت کی وجہ

غرض اختلافِ احکام سابقہ ولاحقہ کو یہی ضرور نہیں کہ اوّل حکم میں غلطی ہی ہو۔ بالجملہ جیسے تجلی گاہِ محبوبیت رتبہ میں تجلی گاہِ حکومت سے اوّل ہے۔ ایسے ہی قبلہ اوّل کے استقبال کے لئے بھی اوّل ہی درجہ کا نبی اور اوّل ہی درجہ کی اُمت چاہئے۔ مگر ایسا نبی سوائے خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم اور ایسی اُمت سوائے اُمت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم اور کوئی نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قافلہ انبیاء علیہم السلام ایک قافلہ سفارت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو پیغمبر اور رسول کہتے ہیں، اور وجہ اس کہنے کی یہی ہوتی ہے کہ وہ پیغامِ خداوندی پہنچاتے ہیں۔ اور احکامِ خداوندی لاتے ہیں۔ مگر جب قافلہ انبیاء کو قافلہ سفارت کہا تو لاجرم ان میں کوئی ایک قافلہ سالار ہوگا۔ اوّل تو ایسے قافلوں میں ایک قافلہ سالار ہونا ظاہر ہی ہے۔ دوسرے سفارت اور نبوت ایک وصف ہے اور اوصاف کی کل دو قسمیں ہیں ایک تو وہ جو موصوف کے حق میں عطاءِ غیر ہو۔ عطاءِ غیر نہ ہو۔ دوسرے وہ جو موصوف کے حق میں عطاءِ غیر ہو۔ مگر ظاہر ہے عطاءِ غیر کے لئے اوّل اُس غیر کی ضرورت ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ غیر اُس وصف کا موصوف ہی ہوگا۔ ورنہ تحققِ اوصاف بے تحققِ موصوف لازم آئے گا۔ لیکن جب اُس کو موصوف مانا اور اُس کا وصف اُس کے حق میں عطاءِ غیر نہیں تو یہ بھی خواہ مخواہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ ”غیر مصدر وصف ہے، اور وہ وصف اُس سے صادر، چنانچہ مشاہدہ کیفیتِ نورِ زمین سے جیسے یہ روشن ہے کہ اُس کا نورِ عطاءِ آفتاب ہے۔ مشاہدہ کیفیتِ آفتاب سے یہ ظاہر ہے کہ اُس کا نور اُسی کا خانہ زاد ہے

اور اسی سے صادر ہوا ہے۔ ورنہ بالبداہت کسی اور ہی کا فیض کہنا پڑے گا۔ مگر یہ تقسیم ہے تو پھر در صورت تعددِ موصوفات و وصفِ واحد تو یہ ممکن نہیں کہ سب میں عطاء غیر ہو، کیونکہ اس صورت میں عطاء غیر کا تحقق بے تحقق غیر لازم آئے گا (اور کسی وصف و وجودی کا تحقق بغیر وجودِ موصوف نہیں ہو سکتا) اور نہ یہ ممکن ہے کہ سب میں یا چند افراد میں وہ وصف خانہ زاد ہو۔ ورنہ باوجود تعددِ موصوفات وحدتِ موصوف لازم آئے گی۔

تعددِ موصوفات کی صورت میں وصفِ واحد

سب کے لئے خانہ زاد نہیں ہو سکتا

کیونکہ تعددِ حقیقی یہ ہے کہ کسی بات میں اشتراک اور وحدت نہ ہو۔ اس صورت میں وصفِ واحد سب سے صادر ہو تو کسی درجہ میں وحدت ہوگی اور وہی درجہ موصوف بالوصف ہوگا۔ اس لئے در صورت تعددِ موصوفات یہ ممکن نہیں کہ وصفِ واحد سب کے حق میں خانہ زاد ہو۔

نبوت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصف حقیقی ہے
دیگر سب انبیاء آپ سے مستفیض

لیکن جب دونوں احتمال باطل ہیں تو پھر یہی ہوگا کہ ایک موصوف مصدرِ وصف ہو اور باقی موصوفات اُس کے دستِ نگر، یعنی اُن کا وصف اُس کی عطاء ہو اور اس وجہ سے وہ سب میں افضل بھی ہو، اور سب کا سردار بھی ہو اور سب کا خاتم بھی ہو۔ یعنی اوصافِ کمال جس پر ختم ہو جائیں۔ حضرت شمس الاسلام خاتم سے یہی معنی مراد لیتے ہیں۔ ۱۲ ﴿ کیونکہ جب اُس کو مصدرِ وصف مانا تو وصف مذکور اُس میں اوّل بدرجہ اتم ہوگا۔ چنانچہ مشاہدہ حالِ آفتاب وزمین وغیرہ فیض یافتگانِ آفتاب سے ظاہر ہے۔ اور جب وصف کسی موصوف میں اوّل اور اتم ہوگا تو لا جرم اُس وصف میں وہ موصوف افضل ہوگا۔ اور چونکہ اور موصوفات میں وہ موصوف مؤثر ہے، کیونکہ اوروں کا وصف اُسی کا

فیض اور اثر ہے تو لا جرم اُس کو سردار بھی کہنا پڑے گا، کیونکہ سردار اسی کو کہتے ہیں جو اپنے ماتحتوں پر حکومت کرے۔ اور سرداری ٹھہری تو وہ وصف اگر از قسم احکام ہے یا احکام کے لئے شرط ہے، جیسے علم احکام تو پھر اسی کا حکم سب کے احکام سے آخر، اور سب کے احکام کا ناخ ہوگا۔ مگر چونکہ نبوت اور سفارت از قسم اوصاف ہیں، اور پھر وصف بھی کیسا؟ منجملہ احکام! کیونکہ خدا کی طرف سے سفارت اور رسالت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس میں یا احکام ہوتے ہیں یا ثواب و عذاب کے پیام۔ تو لا جرم دین خاتم الانبیاء ناسخ ادیانِ باقیہ۔ اور خود خاتم الانبیاء سرور انبیا اور افضل الانبیاء ہوگا۔ اور اس لئے اول نمبر کے دربار کی آمد و شد اُس کے اور اُس کے تابعین کے ساتھ مخصوص ہوگی۔

یوں کوئی اپنے آپ اس کو چہ میں جائے اور آئے تو محبوبوں کے کوچہ میں کون نہیں آتا جاتا۔ مگر خواص کی آمد شد کچھ اور ہی چیز ہے، محبوبوں کی انجمن تک سوائے محبوب محبوبان اور کوئی نہیں پہنچ سکتا۔ سو مرتبہ محبوبیت درگاہ و جوب کا محبوب وہی ہوگا جو عالم امکان میں ایسی طرح مرجع و مآب ہو جیسے عالم و جوب میں یعنی تجلیات ربانی اور صفات یزدانی میں وہ تجلی اول جو مسمیٰ تجلیل اور مصدر وجود ہے۔ یعنی جیسے جو دائرہ صفات وجود اور تجلیات کی اصل اور مصدر وہ تجلی اول ہے۔ چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں، ایسے ہی عالم امکان میں عالم امکان کے کمالات کے لئے وہ اصل اور مصدر ہو۔ سو ایسا بجز ذات جناب سرور کائنات علیہ افضل الصلوٰت والتسلیمات اور کون ہے؟ علم میں اُن کا سب میں اول ہونا، اور انبیاء کے علوم کا مرجع و مآب ہونا تو ابھی واضح ہو چکا ہے۔ اور باقی تمام صفات ماتحت کے حق میں علم کا مرجع و مآب ہونا پہلے آشکارا ہو چکا ہے۔ اس لئے تمام کمالات انبیاء کا نشوونما حضرت خاتم کی ذات پر یہاں ذات سے مراد روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے جسم عنصری نہیں۔ صاحبِ قصیدہ بردہ فرماتے ہیں و کلہم من رسول ملتمس۔ عرفاً من البحر و رشخاً من اللیم۔ ۱۲؎ سے واجب التسلیم ہے۔ اور جب انبیاء کے کمالات کی یہ کیفیت ہے تو اوروں کے کمالات کس

حساب میں ہیں۔ اور اگر ہنوز اُن کی نسبت کچھ شک ہو تو وہی تقریر جس سے خاتم الانبیاء کا مصدر العلوم ہونا اور انبیاء باقی کا اُس سے مستفید ہونا ثابت ہوا ہے اور اُس کے علوم کے مقابلہ میں جاری ہو سکتی ہے۔

علم معقولات میں انبیاء کی مداخلت پر کلام

باقی علم معقولات میں اگر خاتم الانبیاء اور انبیاء کو بظاہر مداخلت نہیں معلوم ہوتی۔ تو اول تو معلوم نہ ہونے سے کسی شے کا نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ ہم بہت سی باتیں جانتے ہیں اور بہت سے علوم میں دخل رکھتے ہیں مگر غیر ضروری سمجھ کر اُس میں مشغول نہیں ہوتے اور اس لئے اوروں کو اطلاع نہیں ہوتی۔ علاوہ بریں گفتگو علم میں ہے معلومات میں نہیں۔ دخل کا ہونا نہ ہونا معلومات کا ہونا نہ ہونا ہے۔ علم کا ہونا نہ ہونا نہیں۔ چھ یہاں علم سے قوت اور ملکہ مراد ہے۔ حصول صورۃ اشئی فی العقل نہیں کہ اس کے لئے معلوم کا ہونا ضروری ہے۔ کچھ اگر کوئی شخص قوی البصر خانہ نشین ہو اور دوسرا شخص ضعیف البصر اور سیاح، اور اس لئے اس کو بہ نسبت شخص اول زیادہ تر عجائب و غرائب کے مشاہدے کا اتفاق ہوا ہو تو اس زیادتی معلومات سے اُس کی بصارت قوی نہ ہو جائے گی اور کمال بصارت میں شخص اول سے نہ بڑھ جائے گا۔ سو اگر کسی شخص کم فہم اور غبی کو بوجہ محنت و طلب کسی فن میں کچھ دخل حاصل بھی ہوا تو کیا ہوا۔ ان چند معلومات سے مرتبہ فہم میں اہل فہم سے ن بڑھ جائے گا۔

علاوہ بریں جیسے سوئی دیکھو یا پھالی، قوت باصرہ دونوں صورتوں میں ایک ہے فرق ہے تو اتنا ہے کہ سوئی باریک ہے اور پھالی موٹی ایسے ہی ذات و صفات خداوندی اور اسرار احکام خداوندی کا علم ہو یا زمین و آسمان اور ادویہ و خواص اجسام اور قضا یا اور تصورات کا علم ہو، قوت علمیہ یعنی ذہن اور فہم ایک ہے۔ فرق ہے تو اتنا ہے کہ اول صورت میں معلومات دقیقہ اور خفیہ ہیں اور دوسری صورت میں معلومات جلیہ واضح۔ سو جیسا بمقابلہ سوئی اور ہلال بست و نہم کے دیکھنے کے پھالی اور سواس کے اور موٹی

چیزوں کا دیکھنا کمال نہیں سمجھا جاتا۔ ایسا ہی بہ مقابلہ علم ذات و صفات و اسرار احکام خداوندی علم زمین و آسمان و ادویہ و خواص اجسام و قضایا تصورات منجملہ کمالات نہ شمار کیا جائے گا۔ ہاں شمار کرنے والا کم عقل ہو تو خیر۔

بالجملہ بوجہ خیال معلوم کمال علمی سرور انبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام میں متماثل ہونا اسی کا کام ہے جس کو سر اور دُم کی تمیز نہ ہو۔ بعد استماع فرق علم و معلوم و اطلاع مصدریت خاتم الانبیاء یہ خیالات اہل عقل کے نزدیک قابل التفات نہیں اور اس لئے بعد لحاظ اس امر کے علم اور کمالات کے حق میں منشاء اور اصل ہے، علم اور نیز جملہ کمالات میں خاتم الانبیاء کو اصل اور مصدر ماننا لازم ہے جس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ عالم امکان میں کمالات علمی ہوں یا کمالات عملی، دونوں میں خاتم الانبیاء اصل اور مصدر ہے اور سو اُس کے جو کوئی کچھ کمال رکھتا ہے وہ در پوزہ گردِ خاتم الانبیاء ہے۔ اس سے زیادہ وضوح کی ہوس ہو تو تتمہ کا انتظار لازم ہے۔ (جو چند صفحات کے بعد آنے والا ہے)۔

مگر جو شخص ان دونوں کمالوں میں اوروں سے کامل ہوگا، وہ لاریب عبدیت اور عبودیت میں بھی اوروں سے بڑھا ہوا ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے آگ اور پھونس کے اقتران کا نتیجہ احتراق ہوتا ہے اور آفتاب اور آئینہ کے تقابل کا ثمرہ آئینہ کی استنارت (جگمگاہٹ) ہوتی ہے، ایسے ہی کمال علمی اور کمال عملی کے اقتران کا نتیجہ بھی عبودیت اور عبدیت ہے۔ وجہ اُس کی یہ ہے کہ کمال علمی کو یہ لازم ہے کہ اعلیٰ درجہ کی معلومات تک ذہن پہنچے۔ سو جو شخص تمام افراد بشری سے اس کمال میں ممتاز ہوگا لاجرم عمدہ سے عمدہ معلومات تک اُس کا ذہن پہنچے گا۔ اور وہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ ذات و صفات و تجلیات و اسرار احکام خداوندی ہیں۔ اور کمال عملی کو یہ لازم ہے کہ علم سے معامتار ہو، اور موافق ہدایت علمی اُس سے اعمالی سنجیدہ صادر ہوں۔ یہ اس لئے عرض کرتا ہوں کہ علم کو بشرطِ صحتِ طبیعتِ عملی عمل لازم ہے۔ ورنہ نقصانِ طبیعت مذکورہ ہو تو علم رکھا رہا کرو، خاک بھی نہیں ہوتا۔ بخیل کو کتنے ہی فضائل سخاوت کیوں نہ

معلوم ہوں۔ ہاتھ سے کوڑی نہیں چھوٹ سکتی، مگر یہ فرق کہ علم ہو اور عمل نہ ہو قابل ہی کی جانب متصور ہے، فاعل یعنی اصل اور مصدرِ کمالِ علمی و عملی کی جانب متصور نہیں۔

وجہ عقلی تو یہی ہے کہ مصدر کے حق میں تو وصفِ صادر خانہ زاد ہوتا ہے۔ سو جو شخص مصدرِ کمالِ علمی ہو اور پھر باس وجہ کہ کمالِ علمی کمالِ عملی کے لئے اصل اور منشاء ہے وہ شخص مصدرِ کمالِ عملی بھی ہو تو جرم موافق اس قاعدہ مہمدہ مذکورہ کے کہ اصل اور مصدر وصف اُس وصف میں اکمل اور افضل ہوا کرتا ہے مصدر مذکور یعنی خاتم کا دونوں کمالوں میں کامل ہونا بلکہ اکمل اور افضل اور اعلیٰ اور اشرف ہونا واجب التسلیم ہوگا۔

ہاں قابل کی جانب کئی احتمال ہیں۔

دونوں (فیضانِ علمی و عملی) کا قبول بدرجہ کمال ہو۔

یادونوں کے قبول میں نقصان ہو۔

یا ایک کا قبول اچھا ہو اور دوسرے کمال کے قبول میں نقصان ہو۔

مگر ہرچہ باءِ اباد قابلِ مصدر کے برابر نہیں ہو سکتا، چنانچہ اُوپر عرض کر چکا ہوں اور تمثیلِ مطلوب ہو تو لیجئے۔ آفتابِ مصدرِ نور بھی ہے اور مصدرِ حرارت بھی ہے، اُس کا دونوں کمالوں میں کامل ہونا تو مثلِ آفتابِ نیم روز روشن ہے۔ رہے قابلات، اُن میں سے آتشی شیشہ تو (آفتاب کی شعاعوں کے نفوذ کے نتیجہ کے اعتبار سے) دونوں کے حق میں بدرجہ اتم قابل ہے۔ مگر قبول کتنا ہی کیوں نہ ہو مصدر کی برابری ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود کمالِ قبولِ آتشی شیشہ آفتاب کا ہم سنگ تو کیا پاسبگ بھی نہیں۔ اور اُذر آئینوں میں قبولِ نور تو بدرجہ اتم ہے پر قبولِ حرارت نہیں۔ اور پتھر لوہے وغیرہ میں قبولِ حرارت زیادہ ہے پر قبولِ نور نہیں۔

بالجملہ خاتم میں چونکہ دونوں کمال بدرجہ کمال ہوتے ہیں، اور وجہ اس کی یہی ہے کہ وہ مصدر ہوتا ہے۔ تو بالضرور بہ مقتضائے کمالِ علمی اَوّل خدا کے جمال و جلال سے بدرجہ کمال اُس کو واقفیت ہو، یہاں تک کہ اور کوئی ہم سنگ تو کیا اُس کے پاسبگ بھی

نہ ہو سکے۔ اور پھر بہ مقضائے کمال عملی علم جمال و جلال سے بدرجہ کمال ہی متاثر ہو، اُس کے بعد بہ مقضائے کمال علمی اسرار و احکام خداوندی سے آگاہ ہو۔ اور پھر بہ مقضائے کمال عملی اُس کے موافق بجالائے۔ مگر علم جمال کی تاثیر محبت اور علم جلال کا اثر خوف ہے، اور ظاہر ہے کہ یہی دو سامانِ تذلل ہیں۔ لیکن جب کمال تاثیر علمی اور کمال تاثیر عملی ہے تو پھر کمال ہی درجہ کی محبت اور کمال ہی درجہ کا خوف بھی ہوگا اور اس لئے کمال ہی درجہ کا عجز و نیاز اور تذلل خدا کے حضور میں پیدا ہو گیا۔ سو یہی کمالِ عبدیت ہے اور اُس کے بعد بوجہ کمالِ علم اسرارِ احکام و کمالِ انقیاد، کمال ہی درجہ کی اطاعت ہوگی، سو یہی کمالِ عبودیت ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ کمال مقابل کمالِ معبودیت ہے۔ مگر کمالِ معبودیت محبوبیت میں ہے۔ چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے۔ وہاں اگر جمال ہے تو یہاں محبت ہے۔ وہاں اگر استغناء ہے تو یہاں خوف ہے۔

باقی رہی حکومت، اگرچہ وہ بھی ایک قسمِ معبودیت ہے۔ اور وہاں بھی یہی دو صورتیں ہیں۔ ایک محبت، پر محبتِ احسانی۔ دوسری پر خوفِ قہر۔ اپنے محسن کی طرف سے احسانات کے نتیجہ میں جو اُس سے محبت ہو جاتی ہے وہ ”محبتِ احسانی“ ہے۔ ”خوفِ قہر“ یہ ہے کہ صاحبِ قوت و اقتدار کے غضب سے خوف و نقصان و اتلافِ ذات کی بناء پر ہو۔ ﴿

محبوبیت حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا اثبات

اور یہ کہ دربارِ خاص کعبہ آپ ہی کے لئے مخصوص کیا گیا تھا

لیکن محبوبیت میں جو بات ہے وہ حکومت میں کہاں۔ اس لئے محبتِ جمالی میں جو بات ہوگی محبتِ احسانی میں کہاں وہ بات ہوگی۔ اور خوفِ استغناء میں جو بات ہے وہ خوفِ قہر میں کہاں؟ چنانچہ محبتِ جمالی اور محبتِ احسانی کو موازنہ کر دیکھئے۔ محسنوں کی محبت بے شک ہوتی ہے پر عشقِ محبوبان سے اس کو کیا نسبت؟

اور اہلِ قہر کا خوف بالضرور ہوتا ہے، پر خوفِ استغناءِ محبوبان سے اُس کو کیا مناسبت۔ اور ظاہر ہے کہ مطلوبِ محبوب بہ حیثیتِ محبوبیت ”محبت“ ہوتا ہے،

اور مطلوب معبود بہ حیثیت معبودیت ”عبد“۔ اول تو یہ بات تقابلِ باہمی ہی سے ظاہر ہے۔ جیسے فوق کو تحت چاہئے۔ یمن و یسار و اقدام و خلف ہو کہ نہ ہو۔ (یعنی ’فوق‘ کے فوق ہونے کے لئے ”تحت“ چاہئے نہ کہ یمن و یسار وغیرہ)۔ ”اب کو (اب ثابت ہونے کے لئے) ابن چاہئے۔ بھائی بھتیجے ہوں کہ نہ ہوں۔ زوج کو (زوج ثابت ہونے کے لئے) زوجہ چاہئے۔ ماں باپ ہوں کہ نہ ہوں۔ ایسے ہی استاد کو شاگرد، حاکم کو محکوم، محبوب کو محبت چاہئے اور کوئی ہو کہ نہ ہو۔

دوسرے محبوبوں میں ناز و انداز، عشوہ و غمزہ وغیرہ کمالات محبوبی تو سب ہوتے ہیں، پر عجز و نیاز و سوز و گداز نہیں ہوتا۔ ایسے ہی معبود میں علم و قدرت و جمال و کمال تو سب کچھ ہونا چاہئے، پر منت و سماجت، خوشامد درآمد، حاجت اور بے قراری اور ذلت اور خواری نہیں ہوتی۔ اور ظاہر ہے کہ مطلوب وہی چیز ہوتی ہے جو اپنے پاس نہیں ہوتی۔ اس لئے محبوبیت کو محبت اور معبودیت کو عبدیت اور عزت کو ذلت مطلوب ہوگی۔ اور اس وجہ سے خدا کے یہاں سے بالاصالت اور بالذات اگر مطلوب ہوں گی تو یہی باتیں ہوں گی، یہی اُس کے خزانہ میں نہیں، اور سب کچھ ہے۔ مگر مطلوب وہی چیز ہوتی ہے جو محبوب ہوتی ہے۔ اس لئے یہ ضرور ہے کہ حضرت خاتم مرتبہ محبوبیت کے مطلوب ہوں، اور اس لئے یہ ضرور ہے کہ مرتبہ محبوبیت کے محبوب ہوں، اور اس لئے یہ ضرور ہے کہ دربارِ خاص اُن کے لئے مخصوص ہو۔ سو وہ دربار تو خاتمہ کعبہ ہے، اور وہ خاتم حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ کمالِ علمی پر تو اُن کا اعجازِ علمی یعنی اعجازِ قرآنی کافی ہے، اگرچہ ماہرانِ احادیث کو اور بھی اس کا یقین بڑھ جاتا ہے۔

اعجازِ قرآن پر مختصر کلام

القصہ کمالِ علمی کو یہ ضرور ہے کہ معلوماتِ کاملہ تک بوجہ احسن پہنچے۔ اور اُن کا نشانِ عرض کر چکا ہوں کہ وہ کیا چیز ہیں اور اب یہ عرض کرتا ہوں کہ قرآن اس باب میں لا جواب ہے۔ اگر کوئی نہ مانے تو کوئی کتاب اس سے بہتر یا اس کے مثل دکھائے تو جانیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم و قانع

خصوصاً علم مبداء و معاد و علم زمانہ گذشتہ و آئندہ پر کلام یہ تو علم حقائق کا حال تھا، اب علم و قانع کو سنئے۔ علم و قانع میں سب میں بڑھ کر علم مبداء کو معاد ہے اور علم زمانہ گذشتہ اور زمانہ آئندہ ہے اور علم واقعات زمانہ گذشتہ میں تو اس سے بڑھ کر کوئی واقعہ نہیں کہ اچھوں اور بُروں کے افعال اور احوال معلوم ہوں جس سے عبرت ہو اور ثمر شجرہ زندگی سے شیریں کام ہو۔ اور علم واقعات مستقبلہ میں وہ پیشین گوئیاں ہیں جن سے اچھوں اور بُروں کی آمد اور اُن کے افعال و احوال کی برآمد کی خبر ہو اور اُس سے اُمید اور اندیشہ دل میں پیدا ہو اور متاع عمر عزیز بے کار نہ جائے۔ سوان دونوں میں بھی جس کسی کا جی چاہے قرآن و حدیث سے مقابلہ کر لے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات عملی کی شہادات

رہے کمالاتِ عملی، اُن پر اَوّل تو اہل عقل کے لئے سوانخِ عمری محمدی صلی اللہ علیہ وسلم دلالت کرنے کو کافی ہے۔ اور (یعنی دوسرے بزرگوں کی سوانخِ عمری کو آپ کی سوانخِ عمری سے ملا دیکھئے، جیسے دیدہ اہل نظر بے اس کے کہ پہلے سے کوئی پیمانہ دیا جائے جمالِ یوسفی کو اوروں کے جمال سے دیکھتے ہی بڑھ کر بتلائے گی۔

ایسے ہی دیدہ اہل بصیرت آئینہ جہاں نما سوانخ کو دیکھتے ہی کمالِ عملی محمدی کو اوروں کے کمالاتِ عملی سے ان شاء اللہ بڑھ کر بتلائے گی۔ اور جس نے مشہیر عالم کی سوانخ کا مطالعہ کیا ہوگا۔ اُس کو اس بات کے تسلیم کرنے میں تاثر نہ ہوگا کہ بنی آدم میں کوئی نبی، کوئی رسول، کوئی ولی، کوئی بادشاہ، کوئی نام و رخص ایسا نہیں گذرا جس کے مکمل حالات زندگی صحیح روایات کے ساتھ اس شان کے ساتھ تاریخ کے اوراق میں ثبت ہوں کہ پیدائش بلکہ اس کے مبادی سے لے کر دمِ آخریں تک کا کوئی واقعہ جلوت کا ہو یا خلوت کا، معمولات زندگی کی عام باتیں، گھریلو معاملات ہوں یا اپنے منصبِ خاص سے متعلق اہم واقعات، بجز سردارِ دو عالم حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

کہ آپ کی پوری حیات طیبہ مع آپ کے حلیہ و خصائل مبارکہ صحیح روایات کے ساتھ اور اوراق تاریخ میں اس شان کے ساتھ منضبط ہیں کہ آج تقریباً ڈیڑھ ہزار برس کے بعد بھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس دور کے لوگوں کی طرح ہم بھی آپ کی زیارت سے مشرف ہونے والوں میں سے ہیں۔ اور آپ کے علمی و عملی کمالات کا مشاہدہ کر چکے ہیں کہ کوئی شخص آپ کے برابر تو کیا ہوتا آپ کے پاسنگ بھی نہیں۔

توئی سلطان عالم یا محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ و صحبہ وسلم۔ ﴿

کمالاتِ عملی کی فروع کی تفصیل

دوسرے کمالاتِ عملی کی بہت سی شاخیں ہیں، پر جیسے درخت کی چوٹی ایک ہی ہوتی ہے، ایسے ہی یہاں بھی اوپر کی شاخ ایک ہی ہے۔ وہ شاخیں تو یہ اخلاقِ حمیدہ ہیں اور وہ اوپر کی شاخِ محبت ہے۔ اوروں کا شاخِ کمالِ عملی ہونا تو اس سے ظاہر ہے کہ تمام اخلاقِ مبادی اعمالِ متنوعہ ہیں (یعنی جملہ اقسام کے اعمال کا مبداء اخلاق ہوتے ہیں) سخاوت سے کچھ اور کام ہوتے ہیں اور شجاعت سے کچھ اور افعال۔ اور محبت کی شاخ کے عالی ہونے کی یہ دلیل ہے کہ تمام اخلاق اُس کے خدمت گار اور تابعدار ہیں، جس سے محبت ہوتی ہے اُسی طرف سخاوت و شجاعت و علم و حیا و غضب و وفاء وغیرہ کا میلان ہوتا ہے، یعنی کہ محبوب کے لئے نہ مال سے درگزر، نہ جان سے دریغ، اُس کی بیٹھی کڑوی سب سہی جاتی ہے۔ اور اُس کی قدر و منزلت کے آگے اپنی جان و مال کو حقیر سمجھ کر بوجہ حیا اُس کے سامنے آنکھ نہیں کی جاتی۔ اُس کا دشمن نظر آئے تو آنکھوں میں خون اتر آئے، اور اُس کا عہد و پیمان یاد آئے تو جان پر کھیل جائے۔ غرض جدھر کو محبت کا رخ ہوتا ہے اُدھر ہی کو تمام اخلاق کی توجہ ہوتی ہے۔ اور کمالِ محبت کی نشانی یہ ہے کہ اپنے محبوب کی بات ہلکی ہوتی نظر آئے تو مال و اسباب پر پشتِ پامار، زن و فرزند، خویش و اقرباء گھربار کو چھوڑ، مقابل میں ایک ہو یا ہزار، سر بکف تنہا میدانِ کارزار میں دشمنانِ محبوب سے دست و گریبان اور دو چار ہو جائے۔ ﴿ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ بھی میدانِ کارزارِ شامی میں یہ سب کچھ کر کے دکھا چکے ہیں۔ دیکھو سوانحِ قاسمی ﴿

زمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں تمام روئے زمین پر شرک و بدعت کے پھیلاؤ کا بیان جب کہ توحید الہی کا نام لینا بھی خطرناک تھا

اس کے بعد حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے شرک و بدعت اور ابناء روزگاری شوکت اور ثروت اور پھر اُس پر آپ کی تنہائی اور افلاس اور پھر جوش اور اخلاص کو دیکھئے تو یوں یقین ہو جاتا ہے کہ ایسی جاں نثاری اور وفاداری کسی سے نہیں بن پڑی۔ اُس زمانہ کے شرک و بدعت میں یہ کیفیت تھی کہ شرق سے غرب تک اور جنوب سے شمال تک توحید اور اصل دین کا پتہ نہ تھا۔ ”ہندوستان“ میں تو قدیم سے شرک رہا ہے۔ اور کیوں نہ ہو، خود اُن کے اُن بیدوں میں جو اُن کے اعتقاد کے موافق صحیفہ آسمانی اور قانون یزدانی ہیں شرک کی تعلیم موجود ہے۔

علیٰ ہذا القیاس ”چین“ کی بھی یہی کیفیت تھی۔ اُدھر ”ترکستان“ کا یہی حال تھا۔ اُن ممالک میں ایک ہی قسم کے خیالات اعتقادی اور عبادات اجتہادی تھے۔ رہا ”ایران“۔ وہاں آتش پرستی کی گرما گرمی تھی۔ ”عرب“ میں خود بُت پرستی تھی ہی۔ ”یورپ“ میں علاوہ تحریف دین جس پر اُن کی کتب کی کیفیت اور اُن کے علماء کا اقرار شاہد ہے اور جس کے باعث بجائے دین خداوندی

بدعت کے معنی ایجا و بندہ

”ایجا و بندہ“ یعنی بدعت رائج ہو گئی تھی۔ بوجہ غلبہ تثلیث و صلیب پرستی توحید کا پتہ نہ تھا۔ مصر و حبش کی یہی کیفیت تھی، غرض کہ تمام ممالک میں بجائے توحید شرک، اور بجائے دین خداوندی ایجا و بندہ یعنی بدعت کا رواج تھا۔ اُس زمانہ میں جو شخص توحید کا نام لے اور تجدید دین کا کام کرے یوں کہو سارے زمانہ کو اُس نے اپنا دشمن بنا لیا۔ یہ بھی اُمید نہیں کہ یہاں سے بھاگے تو وہاں پناہ مل جائے گی بلکہ موافق مصرعہ۔

بہر کجا کہ رسیدیم آسمان پیدا است اُس زمانہ میں عرب اور عجم برابر نظر آتا تھا۔

آپ کی ایک ذاتِ واحد کا ”عَلِمَ توحید“

سنجھال کر تمام دنیا کے مقابلہ پر نکلنا

آفریں ہے ہمتِ محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم) کو کہ سارا زمانہ ایک طرف تھا اور وہ تنہا ایک طرف تھے۔ بوجہ تعصبِ مذہبی جس کے باعث اپنے بیگانے سب خون کے پیاسے بن جاتے ہیں۔ جو جو جفا میں اُن پر اُن کی قوم نے کیس اُن کو کون نہیں جانتا۔ اہلِ وطن سے نا اُمید ہو کر اپنا سب کچھ چھوڑ کر مدینہ میں آ جانا اور ہمت نہ ہارنا مگر جب اہلِ وطن سے اُمید رو برا ہی نہ رہی تو گھر بار زن و فرزند، خویش و اقرباء کو چھوڑ کر بحالتِ تنہائی وہ اور ان کے یارِ غار ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سر بکف ہو کر مدینہ میں آئے اور اپنے چند خستہ حال رفیقوں کی مدد سے اُس بے کسی اور فقر و فاقہ میں مخالفانِ خدا سے اس استقلال سے مقابل ہوئے کہ اس کی نظیر صفحہ ہستی میں صورت پذیر نہیں ہوئی۔ مگر نقل مشہور ہے ہمت کا حامی خدا ہے۔ اُن کے اس استقلال اور اُن کی اس صدقِ نیت اور حُسنِ احوال اور اُن کی اس راست بازی اور صدقِ مقالی اور اُن کی حقانیت اور کمال کا یہ نتیجہ ہوا کہ جو مقابل ہوا اُسی نے منہ کی کھائی اور جس نے سر اُبھارا وہی سر کے بل گرا۔ ہجرت اوروں نے بھی کی، پھر یہ جاں نثاری کہاں، محبت کیش اور بھی تھے پر یہ وفاداری کہاں۔ اگر کسی نے راہِ خدا میں دادِ شجاعت دی بھی تو نہ ایسا خوفناک زمانہ تھا، نہ پھر ایسا نتیجہ اُس پر محترع ہوا۔

وہ کون ہے جس کی ہمت کی بدولت بحالتِ بے سروسامانی اس طرح توحید کا بول بالا ہوا اور کامیاب ہونے پر اپنے اور اپنی اولاد کے حق میں دولت و ثروتِ دنیاوی پر لات مار دی ہو

وہ کون ہے جس کی ہمت کی بدولت توحید کا بول بالا ہوا ہو، اور شرق سے غرب تک ایک خدا کی پرستش کا شور پڑ گیا ہو؟۔ یہ کرشمہِ محبتِ خداوندی اور اعجازِ کمالِ عملی

نہ تھا تو اور کیا تھا۔ اگر آپ مسند آرائے حکومت یا کارفرمائے مال و دولت ہوتے تو یہ بھی احتمال تھا کہ خوفِ شوکت (یعنی آپ کی حکومت کے رُعب سے) یا طمعِ دولت میں ایک لشکرِ ظفر پیکر ساتھ ہو گیا ہو، مگر اس بے کسی اور افلاس پر یہ کارنمایاں جس کی نظیر تواریخِ سلاطین میں بھی نہیں ملتی، اور وہ بھی اس کیفیت کے ساتھ کہ اپنے لئے کچھ نہیں۔ ھ صرف اپنے لئے ہی نہیں بلکہ اپنی اولاد کے لئے بھی کچھ نہیں۔ مسلمانوں کی ایک جماعت کے سامنے آپ نے یہ وصیت فرمائی کہ نبی کسی کا وارث نہیں ہوتا، نہ نبی کا کوئی وارث ہوتا ہے۔ ہم جو کچھ چھوڑیں وہ صدقہ ہے۔ یعنی کسی وارث کی ملک نہ ہوگا۔ اوکذا۔ اور اللھم ارزق رزق آل ().... ()..... محمد تو تا (یعنی آپ نے یہ دُعا کی کہ اے اللہ آلِ محمد کو اتنا ہی رزق عطا فرما جو کہ بھوکِ دفع کرنے کے لئے کافی ہو جائے۔ ھ ادھر ہر بات میں خدا کی عظمت اور توحید پر نظر ہے، اسی اخلاص اور محبت کا ثمرہ ہو سکتا ہے یا تسخیرِ اخلاق کا نتیجہ۔ سو ایسا اخلاص اور محبت اور ایسے اخلاص اور اُلفت کوئی کسی میں دکھائے تو سہی۔ سری رام چندر اور سری کرشن نے یہ کام کئے تھے؟ یا حضرت موسیٰ علیہ السلام یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے یہ بات بن پڑی تھی؟ اور یہ تو ظاہر بینوں کے اندازِ فہم کے موافق گفتگو تھی، کاملانِ فہم کے لئے تو اور بھی ترقی محبت اور اعتقادِ محمدی کی گنجائش ہے۔

ایک ہی نوع کی خدمت میں تفاوت پر کلام

غرض یہ ہے کہ ایک قسم کے دو کاموں میں تفاوت دو طرح ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ ایک ہی قسم کا نتیجہ متفرع ہو۔ لیکن ایک پر زیادہ ایک پر کم۔ دوسرا یہ ہے کہ باہم دونوں کے نتیجوں میں فرق نوعی ہو۔

خدمت کی اہمیت کی بناء پر صلہ بھی شاندار ملتا ہے

دو سہ سالار اگر حفاظتِ حدودِ ملک میں جان بازی کریں پر ایک زیادہ کامیاب ہو۔ یہ تو پہلی صورت ہے۔ اور اگر ایک سردار فقط سرحد کی حفاظت میں دادِ شجاعت

دے، اور ایک بادشاہ کے خانماں کو بچائے یا دار الخلافہ سے غنیم کے لشکر کو نکال دے، تو گو بظاہر باعتبار شجاعت دونوں برابر ہیں۔ پر اڈل تو واقفانِ حقیقت کے نزدیک اس شجاعت اور اُس شجاعت میں بھی فرق ہے، کیونکہ جس قدر غنیم کو بادشاہ کی گرفتاری میں اہتمام ہوتا ہے اُتنا اوروں کی گرفتاری میں نہیں ہوتا۔ اور جس قدر دار الخلافہ کے تسلط کے وقت خیال میں استحکام ہوتا ہے اُس قدر اور مواقع میں نہیں ہوتا۔ اور اس لئے ایسے وقت میں ایسے ویسے شجاعوں سے کام نہیں چلتا۔

دوسرے یہ امداد ایسی ہے جیسے شکار کے پیچھے دوادوش (بھاگ دوڑ) کے باعث کوئی لشکر سے علیحدہ شدتِ تشنگی سے جاں بلب تھا اور اس لئے اُس نے ایک پیالہ پانی کا آدھی سلطنت کے بدلے خرید لیا تھا۔ اور حدود پر جاں نثاری ایسی ہے جیسے حالتِ امن و اطمینان میں روزمرہ معمولی تنخواہوں پر بہشتی (سٹے) پانی بھرا کرتے ہیں۔ جیسے بوجہ ضرورت اسی پانی کے دام کہاں سے کہاں پہنچے۔ ایسے ہی بوجہ ضرورت فتح مکہ کے ثواب کو بھی اوروں کی جاں نثاری کی نسبت اتنے ہی تفاوت پر سمجھئے۔ ﴿یہ مضمون اس آیت کی بہترین تفسیر ہے۔ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلٍ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَتْلُوا﴾ (سورۃ الحدید۔ آیت 10) ﴿

شاندار انعامات کی تفصیل

کیونکہ حاصلِ فتح مذکور یہ ہوا کہ تجلی گاہِ محبوبیت یعنی خانہ کعبہ کو دشمنانِ خدا کے پنجہ سے نکالا اور پھر اُس میں سے بتوں کو نکال باہر کیا۔ یہ بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کوئی دار الخلافہ سے غنیم کو باہر نکال دے۔ ایسا سردار بے شک اس کا مستحق ہوتا ہے۔ کہ (۱) اس کے اگلے پچھلے سب قصوروں (یعنی بمرتبہ اسبابِ بھول چوک) سے اُس کو بری کر دیں (یعنی اُن کے مُضر اثر کو اُن تک نہ پہنچنے دیں) اور (۲) عمدہ سے عمدہ عہدہ اور عمدہ سے عمدہ انعام اُس کو عطا کریں۔ اور (۳) ہمیشہ تفقُّدِ مرتباً نہ اس کے ساتھ کرتے رہیں۔ یعنی علاوہ خبر گیری ضروری اُس کے بھلے بُرے سے اُس کو آگاہ

لگی ہوئی رہتی ہے اس لئے ہر ایسے کام کو جس کا انجام بُرائی ہو ذنب کہنے لگے۔ چونکہ معصیت کا انجام محبت ہوتا ہے اس لئے اس پر بھی ذنب کا اطلاق درست ہے۔ یعنی ہر معصیت ذنب ہے، مگر ہر ذنب معصیت نہیں۔ ان دونوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے کلام میں لفظ معصیت اور گناہ سے اجتناب کرتے ہوئے لفظ قصور استعمال کیا ہے۔ جس کے معنی کمی اور فرو گذاشت واقع ہو جانے کے ہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ فرو گذاشت کا صدور براہ راست آپ ہی سے ہو۔ بلکہ جس طرح لشکر کی جنگ کو سپہ سالار کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور اُس کی غلطی کو بھی سپہ سالار ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اسی طرح اصحاب سے فرو گذاشت کے صدور کا بھی آپ کی ذات مقدس کی طرف انتساب ہو سکتا ہے۔ لیکن جب اس کی نوبت آئے گی تو اُس کے اثر کو باطل کر دیا جائے گا۔ اس کے پیش نظر مطلب یہ ہوا کہ اس سے پہلے جو ایسا امر تم سے صادر ہوا جس کی وجہ سے تم کو انجام کار نقصان پہنچتا یا آئندہ کوئی ایسی چیز تم سے سرزد ہو تو اُس کے نقصان اور ضرر سے ہم تم کو محفوظ رکھیں گے۔

دوسرا وعدہ اتمام نعمت کا ہے جو دارین میں مراتب عالیہ کی بشارت ہے۔

تیسرا وعدہ صراطِ مستقیم پر پہنچا دینے کا ہے۔ دین کے بارے میں تو آپ صراطِ مستقیم دین پر شروع ہی سے قائم تھے۔ یہاں اس سے یہ مراد ہے کہ جملہ امور میں آپ پر ایسی کامیابیوں کی راہیں اللہ کی طرف سے کھول دی جائیں گی جس سے مقصد پر آسانی کے ساتھ پہنچ سکو گے۔

چوتھا وعدہ نصر عزیز کا ہے۔ یعنی تمہارا اس درجہ کا رعب دشمنوں پر مسلط کر دیا جائے گا کہ اُن کے حوصلے ختم ہو جائیں گے۔ آپ نے فرمایا: نُصِرْتُ بِالرَّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، تاریخِ اسلام شاہد ہے کہ یہ سب وعدے جن کا ربط فتح مکہ سے تھا شاندار طور پر پورے ہوئے۔

اس تقریر کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ غزوة بدر کی فضیلت تمام غزوات پر مسلم ہے کہ اس کے تمام شرکاء کے حق میں اللہ تعالیٰ نے مغفرت کا وعدہ فرمایا ہے اور ایسا کوئی وعدہ فتح مکہ کے شرکاء کے حق میں نہیں آیا۔ اس لئے بطور دفعِ دخلِ مقدر فرماتے ہیں۔ باقی رہی الخ، باقی رہی فضیلت، علاوہ ازیں درحقیقت اس اعتبار سے کہ اس غزوة میں قریش کے بڑے بڑے بہادر جو

اسلام کے سخت دشمن تھے قتل ہو گئے جس سے اُن کا زور ٹوٹ گیا۔ ورنہ یہ لوگ شہر مکہ کے اندر بھی لکوار چلانے سے باز نہ آتے، اس غزوہ کو بھی فتح مکہ کا مقدمہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ مسلمانوں کی قلتِ تعداد اس درجہ میں تھی کہ تین سے کچھ ہی زائد تھی، جب کہ دشمنوں کی تعداد ایک ہزار تھی۔ وجہ یہ تھی کہ مدینہ سے آپ کا اور مسلمانوں کا ٹکنا صرف ابوسفیان کے قافلہ پر حملہ کرنے کے لئے تھا۔ اس غرض سے جس قدر تعداد ہر کاب ہو گئی تھی اُس کو کافی سے بھی زیادہ خیال کر لیا گیا تھا۔ لیکن جب مدینہ سے کئی منزل دُور ہو چکے تو اطلاع ملی کہ ابو جہل قریش کی کثیر تعداد کے ساتھ بدر کے قریب پہنچ گیا ہے۔ اس موقع پر جب آپ کا یہ رجحان ہوا کہ ہمیں آگے بڑھ کر بدر پر قبضہ کر کے اُن سے مقابلہ کرنا چاہئے تو اصحاب سے مشورہ کیا۔ یہی وہ موقع ہے جب کہ انصاری نے یہ مخلصانہ تاریخی جواب دیا تھا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم موسیٰ علیہ السلام کی اُمت نہیں ہیں کہ دشمنوں کی قوت کو دیکھ کر یہ کہہ دیں کہ اذهب انت و ربک فقاتلا انا ہننا قعدون O کہ تم اور تمہارا رب دونوں جا کر لڑو، ہم تو یہاں بیٹھے ہیں۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ تم اور تمہارا رب چلو ہم بھی تمہارے ساتھ ہیں اور دشمنوں سے لڑیں گے۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر آپ ہمیں برک الغماد پر بھی حملہ کے لئے لے جانا چاہیں تو ہم تیار ہیں۔ یہ مقام مکہ سے بھی آگے تھا۔ پھر بدر پہنچ کر آپ کے لئے ایک سیفہ یعنی سایہ دار جھگی بنا کر ایک اُونٹ بھی وہاں باندھ دیا اور درخواست کی کہ آپ اس میں قیام فرمائیں ہم آگے بڑھ کر دشمنوں سے لڑتے ہیں۔ اگر آپ یہ دیکھیں کہ ہماری جانیں اللہ اور رسول پر قربان ہو چکی ہیں تو آپ فوراً اس اُونٹ پر سوار ہو کر مدینہ کو واپس ہو جائیں۔ وہاں ہم سے زیادہ آپ کے جاں نثار موجود ہیں۔ اگر انہوں نے آپ کا تعاقب کیا تو وہ اُن سے اچھی طرح نمٹ لیں گے۔ اُن کا غالب ظن یہ تھا کہ ہم سب شہید ہونے کے لئے جا رہے ہیں۔ اس حال میں ان کو فکر اس بات کا تھا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدس پر آج نہ آئے۔ یہ ہے وہ اخلاص جس نے اس غزوہ کو اعلیٰ ترین مرتبہ پر پہنچا دیا جو تواریخ اُمم میں فقید المثال ہے۔ پھر غزوہ بدر، وہ بایں نظر ہے کہ اس قلت اور ذلت کے وقت ایسی جاں نثاری دُشوار دُشوار تھی ورنہ باعتبار نتیجہ اُس کو فتح مکہ سے کیا نسبت۔

القصہ کمالِ عملی کمالِ محمدی ایسا لاثانی ہے کہ بجز اہل تعصب اور سوائے جاہلانِ کم فہم اور کوئی اُن کا منکر نہیں ہو سکتا۔

نتیجہء کلام یعنی یہ کہ خاتمیت کے مستحق صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے

جب کمالِ علمی اور کمالِ عملی دونوں میں آپ یکتا نکلے تو پھر آپ خاتم نہ ہوں گے تو اور کون ہوگا۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ نہ کسی اور کیلئے یہ خطاب آیا اور نہ کسی اور نے یہ دعویٰ کیا۔

تجلی گاہِ محبوبیت کی آپ کے ساتھ تخصیص کی وجہ

مگر جب خاتمیت ہے تو جیسے خاتم مراتبِ معبودیت مرتبہٴ محبوبیت ہے (یعنی جس کو مراتبِ معبودیت کا عرفان اتنا کامل ہو کہ اُس سے زیادہ کسی کو نہ ہو وہ مرتبہٴ محبوبیت پر فائز ہوگا تو مرتبہٴ محبوبیت مراتبِ معبودیت کا خاتم ہوا) ایسے ہی اُس کے لئے عبد بھی خاتم مراتبِ عبدیت و عبودیت چاہئے۔ اس لئے تجلی گاہِ محبوبیت آپ ہی کے لئے مخصوص رہا، اور آپ ہی کو اُس کے استقبال کا حکم ہوا تا کہ یہ تاثر استقبالِ دونوں کی خاتمی پر دلالت کرے۔

بیت اللہ کے چار خواص اور اُن کی وجہ

بالجملہ تجلی گاہِ محبوبیت کے یہ چند خواص ہیں: (۱) اوّل تو وہ وجود اور تعمیر میں اوّل ہو۔

(۲) دوسرے ویرانی اور بربادی عالم کی اُس سے ابتداء ہو۔

(۳) تیسرے یہ کہ ارکانِ حج اُس کے ساتھ متعلق ہوں۔

(۴) چوتھی یہ کہ خاتم الانبیاء کے لئے وہ مخصوص رہے۔

سو بحمد اللہ یہ چاروں باتیں خانہٴ کعبہ میں موجود ہیں۔ اور وجہ اصلی ان سب کی انعکاس اور رونق افروزی تجلی مذکور ہے، وہی مسجد اور معبود ہے اور دیوار کعبہ فقط مسجد الیہ۔ اور مثلِ تختِ شاہی اور در دولتِ شاہی جہت اور سمت اور قبلہٴ آداب و نیاز ہے۔ مثلِ بیابانِ ہند و چین و عرب و آتشِ ایران خود معبود اور مسجد نہیں۔

استقبالِ کعبہ اور کعبہ پرستی میں وجوہ فرق کی تفصیل

یہی وجہ ہے کہ اُس طرف کو رکوع و سجود کرتے ہیں تو اُس کو ”استقبالِ کعبہ“ کہتے ہیں۔ مثل بُت پرستی کعبہ پرستی نہیں کہتے۔

اور یہی وجہ ہے کہ وقتِ استقبالِ عظمتِ کعبہ کا خیال تک بھی شرط نہیں۔ چہ جائیکہ مثل بُت پرستی پرستش کعبہ ہو۔ اگر کسی کو دھیان بھی نہ آئے تو عبادت میں تصور تو کیا ہوتا اور کمال سمجھے کہ غیر خدا کا خیال بھی نہ آیا۔

اور یہی وجہ ہے کہ اول سے آخر تک نماز اور حج میں کوئی کلمہ مُشرع تعظیم کعبہ نہیں آتا، جو ہوتا ہے وہ خدا ہی کی تعظیم کا کلمہ ہوتا ہے۔ جیسے بُت پرستی میں مِنْ اَوْلٰہِ الٰہِ اٰخِرہ غیر خدا کی تعظیم ہوتی ہے۔ استقبالِ کعبہ میں ایک لفظ بھی کعبہ کی تعظیم کا نہیں ہوتا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ادائے نماز و حج کے لئے دیواروں کا ہونا شرط نہیں۔ اگر ان عبادتوں میں کعبہ پرستی ہوتی تو جیسے وقتِ بُت پرستی بتوں کا سامنے ہونا ضرور ہے دیوارِ کعبہ کا سامنے ہونا بھی ضرور ہوتا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اہلِ اسلام خانہ کعبہ کو بیت اللہ کہتے ہیں، خود اللہ یا شریک اللہ نہیں سمجھتے، جو مثل بُت پرستی وقتِ عبادتِ اہلِ اسلام کعبہ پرستی کا احتمال ہو۔

اور یہی وجہ ہے کہ اہلِ اسلام کعبہ کو اپنے حق میں مختارِ نفع و ضرر نہیں سمجھتے بلکہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو ادھر کو عبادت کرتے تھے اُس سے افضل سمجھتے ہیں۔ اگر اہلِ اسلام خانہ کعبہ کو اپنا معبود سمجھتے تو لاجرم جیسے بُت پرست اپنے معبودوں کو مختارِ نفع و ضرر اور عابدوں سے افضل سمجھتے ہیں۔ وہ بھی خانہ کعبہ کو مختارِ نفع و ضرر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے افضل سمجھتے۔

اور یہی وجہ ہے کہ خانہ کعبہ کے استقبال میں اول خدا کے حکم کا انتظار رہا، اگر اہلِ اسلام خانہ کعبہ کو مثل بُجانِ ہند و عرب مستحقِ عبادت سمجھتے تو جیسے خدا کی عبادت میں اُن کو اور بتوں کی عبادت میں اوروں کو کسی کے حکم کا انتظار نہیں، ایسے ہی خانہ کعبہ

کے استقبال میں بھی اُن کو خدا کے حکم کا انتظار نہ ہوتا۔

اس تقریر پریشاں سے اہل فہم کو فقط بُت پرستی اور استقبال میں ہی فرق نہیں معلوم ہو گیا بلکہ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ خانہ کعبہ تجلی گاہِ محبوبیت ہے، اور جُحوں میں یہ لیاقت بھی نہیں چہ جائیکہ تجلی گاہِ محبوبیت بلکہ تجلی گاہِ حکومت ہی ہوں۔ اور اس ذیل میں وہ مضامین دلچسپ نذرِ اوراق ہوئے کہ اگر یہ تقریب نہ ہوتی تو وہ مضامین دلفریب آویزہ گوشِ عام و خاص نہ ہونے پاتے۔ مگر یہ سب پنڈت جی کی عنایتوں کا ثمرہ ہے۔ اس لئے اہل فہم کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ ملاحظہ تقریر معروض میں بے دماغی نہ فرمائیں۔ (یعنی غور و فکر سے مطالعہ کریں) میں خود عرض مضامین معروضہ سے پشیمان ہوں۔ پر کیا کروں پنڈت جی کی عنایتوں نے یہ سب کچھ کرایا۔ ورنہ یہ دل کی باتیں یوں گوش زدِ جاہلانِ کینہ خواہ اور یہ نقوشِ صفحہ خیال یوں پامالِ قلمِ رُوسیاہ نہ ہوتے قدر شناسانِ علومِ عالی فہم سے تو جتنی اُمیدیں کیجئے بجا ہے۔ پر پنڈت جی اور اُن کے حریدوں کی عنایت سے دُور نہیں کہ اس تقریرِ مسلسل کو مجذوبوں کی سی بڑ بتلائیں۔ خیر اس کا جواب ترکی بہ ترکی تو ہم اُسی وقت دیں گے جب اُن کی طرف سے یہ صلہ ملے گا۔ پر سردیت یہ گزارش ہے کہ یہی کہہ لیں، پر ایک بار بغور ملاحظہ فرما لیں، اور برائے خدا بہت نہیں تھوڑا ہی انصاف فرمائیں۔ اب مناسب یوں ہے کہ وہ مضامین بھی گزارش کرتا چلوں، جن کا عجب نہیں واقفانِ اہل فہم کو انتظار ہو۔



تِمَّہ

(۱)... بداہتِ بعد پر اشکال کی تقریر

ناظرین اوراق میں سے شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ بعدِ مجرد موجود ہو تو البتہ بدلائل مسطورہ بالا اُس کا تجلی گاہِ ربانی ہونا مسلم، پرہنوز اُس کے وجود ہی میں تامل ہے۔ عجب نہیں یہ بداہت جس پر مدارِ کارِ ثبوتِ بعد ہے بداہت وہم ہو۔

اور یہ مشاہدہ بعد ایسی طرح غلط ہو جیسے مشاہدہ حرکتِ ساحل وقتِ حرکتِ سفینہ، یا مشاہدہ دائرہ آتشیں وقتِ حرکتِ شعلہ بڑا الہ غلط ہوتا ہے۔ ایک لکڑی کے سرے کو آگ سے مشتعل کر کے سرعت کے ساتھ گھمایا جائے تو ایک دائرہ نظر آئے گا یہ ”دائرہ آتشیں“ ایک وجود وہی ہے۔ اور یہ بداہت بداہت وہم یعنی غیر حقیقی۔ ﴿

(۲)... لاتنا ہی بعد مجرد پر اشکال کی تقریر

اور اگر یہ بداہت مشار الیہا (یعنی بعدِ مجرد کی بداہت) بداہت وہم نہیں بداہت حواس ہے اور یہ مشاہدہ مشار الیہا (یعنی بعدِ مجرد کا مشاہدہ) مشاہدہ صحیح ہے تو اُس کی لاتنا ہی بشہادتِ ابطالِ دلائل لاتنا ہی کسی طرح قابلِ تسلیم نہیں (فلاسفہ کا ایک طبقہ بعدِ مجرد کے موجود ہونے کو تسلیم نہیں کرتا)۔

(۳) حقیقتِ محمدی کی افضلیت میں درکعبہ کا آپ کا مسجود الیہ

ہونے کی وجہ سے آپ کی افضلیت میں تناقض نہیں

دوسرے موافق عقائد اہل اسلام حقیقتِ محمدی حقیقتِ کعبہ سے افضل ہے۔

اس لئے آپ کا اُس طرف سجدہ کرنا صریح تناقض پر دلالت کرتا ہے، جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ بانی دین اسلام اس جگہ چوک گیا۔

(۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی افضلیت پر اشکال اس بناء پر کہ آپ کو مسجود نہ بنایا گیا جب کہ آدم علیہ السلام مسجود ملائکہ اور یوسف علیہ السلام مسجود برادران و والدین بنائے گئے تھے

علیٰ ہذا القیاس حسب روایت قرآنی حضرت آدم علیہ السلام مسجود ملائکہ اور یوسف علیہ السلام اپنے بھائیوں اور ماں باپ کے مسجود، مگر موافق اعتقاد اہل اسلام اور بہ متضائے دعوائے خاتمیت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان دونوں سے افضل، اس لئے یوں مناسب تھا کہ اگر حضرت آدم علیہ السلام مسجود ملائکہ تھے تو محمد عربی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مسجود خلایق اور مسجود آدم و بنی آدم ہوتے اور حضرت یوسف علیہ السلام اگر مسجود برادران و والدین ہوئے تھے تو حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مستحق سجدہ یوسفی ہوتے۔ مگر دین اسلام کی روایتوں سے یوں معلوم ہوا کہ انبیاء اور رُسل اُولوالعزم اور ملائکہ تو درکنار اپنے اُمتیوں کو بھی آپ نے اپنی طرف سجدہ کرنے سے منع کیا۔ جس سے یہ یقین ہوتا ہے کہ اللہ کی طرف سے بوجہ عدم لیاقت اجازت نہ ہوئی۔ الغرض یہ چار باتیں ہنوز تحقیق طلب باقی ہیں۔ اس لئے یہ گزارش ہے کہ:

بعد مجرد کی بداہت پر اشکال کا جواب

اگر یوں ہی بے وجہ بداہتوں میں اشکال بداہت وہم ہوا کرے تو کوئی بداہت بھی قابل اعتبار نہ رہے گی۔ مشاہدہ حرکت ساحل اور مشاہدہ دائرہ استشیش کو اگر غلط کہتے ہیں تو اُس کی یہ وجہ ہے کہ اُس سے پہلے ساحل کے سکون اور دائرے کے عدم کا یقین بدیہی ہوتا ہے۔ پھر اُس کے بعد جو یہ مشاہدہ ہوتا ہے اور اس کے ساتھ وجہ غلطی بھی معلوم ہوتی ہے، اس لئے علم اوّل (یعنی علم سکون ساحل و عدم دائرہ شعلة ہوالہ) کو غلط نہیں کہتے، اس

مشاہدہ ہی کو غلط کہتے ہیں۔ اور جہاں یہ صورت نہ ہو جیسا مشاہدہ بعد مجرد میں ہے تو پھر اُس بداہت ہی کو یقینی سمجھنا چاہئے۔ ورنہ پھر کوئی بداہت قابل اعتبار نہیں ہو سکتی۔ اور جب بداہتیں ہی قابل اعتبار نہیں تو استدلالی علوم تو کیوں قابل اعتبار ہوں گے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ساحل کا سکون، بلکہ اُس کا قابل حرکت نہ ہونا تو ایسا یقینی کہ اُس کے مقابل کسی کو وہم بھی نہیں ہوتا۔ یعنی جیسے شک اور ظن میں دونوں تَقْضِیوں کا ساتھ خیال ہوتا ہے، یہاں علم مذکور اور علم نقیض ہم آغوش نہیں ہیں۔ غالباً وہم کی تفسیر اس لئے ضروری خیال فرمائی کہ باصطلاح طبعیات وہم اس قوت کا نام ہے جو محسوسات سے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن عام بول چال میں وہم اس معنی میں بولا جاتا ہے جس کی تفسیر یہاں کی گئی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ساحل کے حق میں سکون کے سوا کسی کو اُس کے لئے حرکت کا احتمال بھی نہیں ہوتا۔ اور جو یہ مشاہدہ مذکور اُس کے مخالف ہے تو یہ اُس کے بعد بھی اُس کے ساتھ نہیں۔ یعنی ساحل کو بوقت حرکت کشتی متحرک محسوس کرنے کے بعد بھی ساحل کے سکون کے تصور کے ساتھ حرکت کا تصور نہیں ہوتا۔ کہ کوئی یہ خیال کرے کہ ساحل کو تو وہم نے حرکت کرتے دیکھا ہے۔ پھر حاصل حرکت کشتی یعنی جبڈل اوضاع (مثلاً دریا کی لہروں کی وجہ سے رفتار میں نشیب و فراز اور ادھر ادھر اُس کے رُخ کا مڑتے رہنا وغیرہ) اور قرب و بعد اجسام مقابلہ جیسے بوجہ حرکت کشتی حاصل ہو سکتا ہے۔ ایسا ہی بوجہ حرکت ساحل اگر بالفرض وہ متحرک ہو حاصل ہو سکتا ہے۔ یعنی مغالطہ کی اس وجہ کے موجود ہوتے ہوئے بھی کہ اگر بالفرض ساحل متحرک ہوتا تو اس کی حرکت کا حاصل بھی وہی ہوتا جو کشتی کی حرکت کا ہوتا ہے کہ سامنے کے اجسام قریب ہوتے ہوئے اور پیچھے کے دوڑتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں وغیرہ۔ پھر بھی سکون ساحل کے ساتھ کسی کو اُس کی حرکت کا وہم نہیں ہوتا۔

ساحل کے متحرک محسوس ہونے کی ایک خاص وجہ

پھر جو دیکھا تو بوجہ سبک رفتاری کشتی حرکت کشتی خود محسوس نہیں ہوتی، وہی

پچھلے حرکت یعنی جبڈل اوضاع اور قرب و بعد محسوس ہوتا ہے۔

مگر یہ مضمون (یعنی احساس تبدلِ اوضاع و قُرب و بُعد) بسیط نہیں، جو تنہا اپنا اور کشتی کا تصور کافی ہو۔ بلکہ جیسے لَوّات کے لئے بِنَوّت کا تصور اور فوق کے لئے تحت کا تصور ضروری ہے، ایسے ہی اپنے اور کشتی کے ساتھ ساحل وغیرہ کا تصور ضروری ہے۔ کیونکہ قُرب و بُعد اور زمین و بیابان وغیرہ ہو جانا بھی اسباب میں ویسا ہی ہے جیسا لَوّات (باپ ہونا) بِنَوّت (بیٹا ہونا) فوق و تحت وغیرہ۔ الغرض خود حرکت محسوس نہیں، قُرب و بُعد اور تبدلِ اوضاع محسوس ہے اور وہ ساحل کے ملاحظہ اور تصور کا محتاج، پھر اُس کے ساتھ اپنا تصور اور اپنی جانب کا تصور بہ نسبت اوروں کے تصور کے کسی قدر دُشوار۔

اپنا تصور دُشوار ہونے کی وجہ

کیونکہ تصور والے کی طرف سے علم اور تصور کا صدور ہوتا ہے اور جس کا تصور ہوتا ہے اُس پر اُس کا وقوع ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو مصدر ہو وہی محل وقوع ہو اور جو مبداء ہو وہی منجہا ہو بدون انقلاب حرکت متصور نہیں (کہ علم اور تصور سیدھی حرکت کر کے لوٹ کر فوراً کے پانی کی طرح پھر اپنے ہی اوپر آپڑے) اور انقلاب حرکت کے لئے کوئی سبب تازہ اور محرک جدید چاہئے، اس لئے باعتبار حرکت صدور (خود) مصدر کا محل وقوع ہو جانا اور مبداء کا منجہا بند جانا ممکن نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ اپنے مخروطِ بصری یعنی قوتِ باصرہ سے خود اپنا چہرہ اور آنکھ نظر نہیں آتی۔ ہاں اگر آئینہ سامنے آجائے اور اس لئے مخروطِ بصری ٹکڑھا کر پھر گیند کی طرح پیچھے کوٹھے اور حرکت منقلب ہو جائے تو آئینہ چہرہ اور آنکھ نظر آئے۔ مخروطِ بصری سے مراد ہے بصر کی شعاعوں کی مجموعی صورت جو آنکھ کے تِل سے نکل کر پھیلتی ہوئی شے مَبْنَعْر پر پڑتی ہے۔ یہ ایک مخروطی شکل بن جاتی ہے۔ اس کی اور اس کے انعکاس کی تشریح مع نقشہ کے سابق اوراق میں درج کی جا چکی ہے۔ مطالعہ کر لی جائے ﴿

مگر ہرچہ باءِ بادِ اوقات سے خالی نہیں۔ اور قبل حدوث سببِ انقلاب یہ بات ممکن نہیں۔ ﴿ یعنی جب تک انقلاب مخروطِ بصر کا کوئی سبب نہ پیدا ہو مثل آئینہ کہ وہ سبب

انقلاب ہو جاتا ہے، یہ بات کہ خود اپنا چہرہ نظر آجائے ممکن نہیں۔ مگر کشتی کے قصہ میں جب تک خیال نہ کیجئے اپنے تصور کا کوئی سبب نہیں۔ اس لئے سردست تصورِ قرب و بُعد و تبدلِ اوضاع میں ساحل ہی پر نظر پڑتی ہے اور سارا سامان اُدھر ہی نظر آتا ہے اور اس لئے وہی متحرک معلوم ہوتا ہے۔ غرض اس وجہ غلطی اور اس یقین بے مزاحم کو نظر کیجئے تو پھر یہ بداہتِ حرکت ساحلِ بداہتِ وہم ہی کہنے کے قابل ہے۔

دائرۂ آتشیں شعلہ جو الہ میں بداہتِ وہم کی وجہ

علیٰ ہذا القیاس شعلہ جو الہ کا حال پہلے سے معلوم، اور اس علم کے مقابل کسی کو وہم تک بھی نہیں، اُس کے بعد جو دائرۂ آتشیں محسوس ہوتا ہے تو اُس کی وجہ وجیہ ساتھ موجود، یعنی وقتِ حرکت ایک جگہ پر شعلہ کا تصور اور مشاہدہ ہوتا ہے تو وہ ہنود ذہن سے نکلنے نہیں پاتا جو دوسری جگہ شعلہ مذکور پہنچ جاتا ہے اور اس لئے چار و ناچار اُس کا تصور سابق کے ساتھ مل کر ایک صورتِ متصلہ بن جاتی ہے، آخر کار رفتہ رفتہ حرکتِ مستدیرہ شعلہ کے باعث اسی طرح ایک دائرہ ذہن میں بن جاتا ہے اور اس وجہ سے دائرہ محسوس ہوتا ہے۔ الغرض اس علم یقینی سابق کو (کہ لکڑی کا صرف ایک سرا مشتعل ہے) جس کے پہلو میں کوئی مزاحم نہ تھا۔ جب اس طرح کے مشاہدہ کے ساتھ ملائے تو پھر یہی کہنا پڑتا ہے کہ یہ مشاہدہ غلط ہے اور یہ بداہتِ صحیحہ نہیں، بداہتِ وہمی ہے۔

بداہتِ بُعدِ مجرد پر کلامِ کارِ جوع

مگر اس مشاہدہ بُعدِ مجرد میں یہ بات کہاں۔ نہ مشاہدہ میں کسی طرح کا ترؤد ہے اور نہ کوئی مشاہدہ اور بداہت پہلے سے اس کے مخالف ہے، اور نہ کوئی وجہ غلطی کی ساتھ لگی ہوئی ہے۔ حرکتِ ساحل اور دائرۂ آتشیں کے مشاہدہ میں اول تو پہلے سے مشاہدہ ہی مخالف ہے، مشاہدہ اول اس پر شاہد ہے کہ نہ ساحل متحرک ہے اور نہ متحرک ہو سکے۔ اور نہ دائرۂ آتشیں کا وجود ہے۔ دوسرے وجہ غلطی دونوں جگہ ساتھ ہے، چنانچہ اول عرض کر چکا ہوں۔ اگر مشاہدہ بُعدِ مجرد کو مشاہدہ حرکتِ ساحل اور مشاہدہ

دائرہ آتشیں پر قیاس کرنا تھا تو اول مشاہدہ معارض کو جو پہلے ہو چکا ہو، اور وجہ غلطی کو کہیں سے لانا تھا۔ مگر جو چیز ہو ہی نہیں اُس کو کوئی کیونکر لائے اور وہ کہاں سے آئے۔

اس اعتراض کی تقریر کہ بعد مجرد کے ماننے سے

امتناع داخل جسمین کا مسلمہ غلط ہو جاتا ہے

البتہ بہت کوئی چون و چرا کرے تو یہ کرے کہ جسم کا ذواً ابعاد ہونا (یعنی ابعاد مٹلاشہ طول و عرض و عمق رکھنے والا ہونا) تو مسلم۔ پھر بعد مجرد کو بھی تسلیم کیجئے تو دو بعدوں کا اجتماع لازم آئے گا اور امتناع داخل غلط ہو جائے گا۔ یعنی دو جسموں کا داخل اگر ممتنع ہے تو اسی وجہ سے ممتنع ہے کہ داخل ابعاد لازم آتا ہے اور وہ بالبدلتہ محال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ در صورت فرض بعد مجرد اُس کے ایک ٹکڑے کا دخول دوسرے ٹکڑے میں ہرگز ذہن میں نہیں آتا۔

تقریر جواب

مگر یہ خیال انہیں صاحبوں کے ذہن میں جاگزیں ہو سکتا ہے۔ جو وہی ہوتے ہیں اور حقیقت حال کو نہیں سمجھ سکتے۔ وہ اگر بداہت احساس بعد کو بداہت وہم کہیں تو ذور نہیں۔ وہمیوں کو یقینی باتیں بھی وہی نظر آتی ہیں۔ اور وہی باتیں اُن کے نزدیک یقینی بن جاتی ہیں۔ اس وہم کے یقین کی وجہ یہ ہوئی کہ در صورت فرض بعد مجرد اُن کے خیال میں یہی سا گیا کہ دو بعد مجتمع ہو جائیں گے۔

اگر اُن کو یہ معلوم ہوتا کہ ”جسم قابل ابعاد ہے اور اس وجہ سے بعد قبول ذواً بعد بن جاتا ہے“ تو پھر یوں نہ فرماتے۔ یعنی انہوں نے جسم میں ابعاد کو مشاہدہ کر کے اُس کو ذو بعد تو سمجھ لیا مگر یہ نہ سمجھا کہ اس میں یہ وصف کہاں سے آیا۔ اگر اُن کو معلوم ہوتا کہ اس وصف کا مصدر کوئی دوسرا ہے۔ اور یہ اُس کا وصف ذاتی نہیں۔ وہ تو قابل تھا۔ اس لئے بعد قبول ذواً بعد بن گیا تو پھر یوں نہ فرماتے۔ آگے مفصل کلام خود ہی فرماتے ہیں۔ ﴿

اوصافِ قابلات حقیقت میں اوصافِ فاعل ہوتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ فاعل میں روصف تھا اور قابل میں اور وصف ہے۔ بلکہ وہی ایک وصف دونوں طرف ایسی طرح منسوب ہوتا ہے جیسے حرکت واحدہ، سفینہ، اور جالسان سفینہ کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ یعنی کشتی بالذات اور بے واسطہ متحرک ہے اور کشتی نشین، بالعرض، اور بواسطہ کشتی متحرک ہوتے ہیں۔ وہی ایک حرکت ایک طرف بالذات، ایک طرف بالعرض، ایک طرف بے واسطہ، ایک طرف بالواسطہ، ایک طرف ”صادر“، ایک طرف ”واقع“ ہے۔ ایسے ہی تمام فواعل (یعنی فاعلین) اور قابلات میں یہی کیفیت ہوتی ہے۔ حاصل بعد بہ معنی امتداد (درازی) بعد مجرد میں تو بالذات ہے اور جسم میں بالعرض۔ بعد میں بے واسطہ ہے اور جسم میں بالواسطہ بعد کی طرف سے اُس کا صدور ہے اور جسم پر اُس کا وقوع۔ بعد مجرد اُس کے حق میں فاعل یعنی مصدر ہے، اور جسم اُس کے حق میں قابل۔ اسی لئے اُس کو ”قابل ابعاد“ کہتے ہیں۔ بعد مجرد کی طرف اُس کی جڑ ہے، یعنی اُس کے ساتھ قائم ہے، اور جسم کے ساتھ فقط اتصال ہے غرض در صورت فرض بعد مجرد جسم میں دو بعدوں کا اجتماع لازم نہ آئے گا۔ ایک ہی بعد رہے گا۔ ورنہ جالسان کشتی کو معرض حرکت مان کر اگر کشتی کو بھی متحرک کہیں گے تو یہاں بھی دو حرکتوں کا اجتماع لازم آئے گا۔ اور چونکہ یہ دونوں حرکتیں ایک ہی قسم کی۔ ایک ہی سمت میں، ایک ہی وقت میں، ایک ہی متحرک پر عارض ہوں گی، تو اجتماع المثلین لازم آئے گا، وراستحالہ اجتماع المثلین غلط ہو جائے گا۔ الغرض یہ حجت تو ناحق کی حجت ہے۔

تلا سفہ کے غلطی میں پڑنے کی اصل وجہ

البتہ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ وجہ اس غلطی میں پڑ جانے کی کیا ہوئی۔ اس لئے یہ گزارش ہے کہ اکابر حکماء اشرافیین اور متکلمین تو مکان اجسام اس بعد مجرد ہی کو قرار دیتے ہیں۔ پر اکابر حکماء مشائین اس طرف گئے کہ مکان اجسام، سطح حاوی ہے (یعنی وہ سطح جو جسم کو گھیرے ہوئے ہے) اس جگہ سے اُن کے معتقد یہ سمجھ گئے کہ جسم حاوی کی

سطح مراد ہے۔ اور چونکہ در صورت وجود بعد، سطح جسم حاوی کا مکان ہوتا تو بظاہر نظر مستبعد نظر آتا ہے۔ ہونہ ہو وجود بعد ہی اُن کے نزدیک صحیح نہیں۔ اس لئے ابطال بعد مجرد پر کمر کس بیٹھے اور اُلٹی سیدھی دلیلیں جمانی شروع کر دیں، اور یہ نہ سمجھے کہ اگر بعد نہ ہوگا اور مکانِ جسم سطح جسم ہوگی تو فوقیت، تحتیت وغیرہ اوصاف جو اجسام کو لاحق ہوتے ہیں بالعرض ہوں گے اور پھر اُن کے لئے کوئی موصوف بالذات نہ ہوگا۔ اس لئے کہ موصوف بالذات اصلی سے اُس کا وصف ممکن الانفصال نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ خدا کے وجود کو زوال نہیں۔ ہاں موصوف بالذات اضافی ہو تو بہ مقابلہ اپنے موصوف بالعرض کے اُس کو لازم کہہ سکتے ہیں، پر اُس کا وصف اُس کے حق میں لازم ذات نہیں ہوتا جو انفصال محال ہو۔ اس کی ایک مثال ریل کے ڈبے اور مسافر ہیں کہ ڈبے حرکت سے موصوف بالذات ہیں اور اُن میں بیٹھنے والے اُس حرکت سے موصوف بالعرض، لیکن اُن ڈبوں کا موصوف بالذات ہونا اعتباری ہے یعنی بہ نسبت مسافروں کے موصوف بالذات ہیں، مگر بہ نسبت انجن کے موصوف بالعرض۔ تو بہ مقابلہ حرکت مسافرین موصوف بالذات اور بہ مقابلہ حرکت انجن موصوف بالعرض۔ یہ وصف اُن کے حق میں لازم ذات نہیں کہ انفصال محال ہو۔ علیٰ ہذا انجن بھی موصوف بالذات اضافی ہے۔ اس میں حرکت مادہ محرکہ سے آرہی ہے۔ یہ معنی ہیں موصوف بالذات اضافی کے۔ یہی وجہ ہے کہ آئینہ کا نور اور کشتی کی حرکت بہ مقابلہ زمین اور کشتی نشین ممکن الانفصال نہیں۔ یعنی یہ ممکن نہیں کہ اگر زمین اور آئینہ کے درمیان کوئی حجاب آجائے، یا کشتی اور کشتی نشین میں علاقہ جلوس نہ رہے تو آئینہ سے نور جدا ہو کر زمین کی طرف سمٹ جائے، یا حرکت کشتی اُس شخص میں چلی جائے جو کشتی سے علیحدہ ہو گیا ہے۔ بلکہ جب ہوتا ہے معاملہ بالعکس ہی ہوتا ہے۔

آئینہ کے نور کی مثال میں معبود ذہنی یہ صورت ہے کہ آئینہ ایسی ہیئت کے ساتھ رکھا ہوا ہو کہ وہ آفتاب سے منور ہو کر زمین پر اپنا عکس ڈال رہا ہو۔ اس صورت میں آئینہ نور سے موصوف بالذات اضافی ہوگا اور زمین میں موصوف بالعرض تو اگر زمین اور آئینہ کے درمیان کوئی حجاب آجائے

تو ایسا نہ ہوگا کہ آئینہ سے نور جُدا ہو کر زمین کی طرف سمٹ جائے۔ ہاں بہ مقابلہ آفتاب آئینہ کا نور بالعرض اور ممکن الانفصال ہے۔ چنانچہ آگے فرماتے ہیں۔ ﴿

مگر بہ مقابلہ آفتاب آئینہ کا نور اور بہ مقابلہ محرکاتِ اصلیہ کشتی وغیرہ کی حرکت بے شک ممکن الانفصال ہے۔ چنانچہ در صورت وقوع حجاب فیما بین آئینہ و آفتاب اور نیز در صورت انقطاعِ علاقہ تحرکِ محرکاتِ کشتی، پھر نور تو آفتاب کی طرف چل دیتا ہے اور حرکتِ محرکات میں رہ جاتی ہے۔ غرض نہ آفتاب کا نور اُس سے جدا ہو، اور نہ محرکِ اصلی یعنی ارادہ کا تجبُّد جو اصل حرکت ہے اُس سے منفصل ہو۔ ﴿ حجتی اَوَّل میں ”جس کا بیان حسبِ ضرورت، مقام سابق اور اق میں لکھا جا چکا ہے“۔ جب تموج پیدا ہوا اور صادر اَوَّل کا ظہور ہوا جس کو ذات کے ساتھ ایسی نسبت ہے جیسی سطح کو جسم کے ساتھ اور تموج اَوَّل ہی میں جملہ اعیان بھی متحقق ہو گئے۔ پھر ایسا ہی تموج وجود میں واقع ہوا (جو صادر اَوَّل ہے) اُس نسبت مذکورہ کی بناء پر جو اُس کو ذات کے ساتھ ہے ذات اقدس میں جو حرکت ہوئی وجود صادر میں اُس کے مخالف جہت میں واقع ہوئی۔ چونکہ ذات اور وجود میں کوئی حجاب درمیان میں نہ تھا تو وہ اعیان جو ذات میں ظاہر ہوئے تھے وجود میں یکے بعد دیگرے منعکس ہونے لگے۔ ان تعلقات کے تابع سے جو کہ اسماء کے عکس کا صادر اَوَّل کے ساتھ ہوگا زمانہ وجود میں آیا۔ یعنی زمانہ خداوند تعالیٰ کے تموج ذاتی کا نام ہے۔ جب اعتبارِ ذات کے ساتھ تعلق کا ہوگا تو وہ زمانہ ہے اور جب اُن کے صدور کا اعتبار کیا جائے گا تو اسی کو ارادہ ازلی کہا جائے گا۔ اس انعکاس کے تابع یعنی یکے بعد دیگرے بسرعت آمد و رفت کو تجبُّد امثال کہتے ہیں۔ یہ سلسلہ تجبُّد جاری ہے۔ یہ ارادہ ازلی اور اُس کا تجبُّد کائنات کی اصل ہے۔ اسی لئے حرکات کا حقیقی مبداء اُس کو قرار دیا ہے۔ ہم نے جو کچھ اجمالاً لکھا ہے اُس کی طرف اشارات دوسری تصانیف مصابیح التراویح وغیرہ میں بھی کئے گئے ہیں۔ لیکن مفصل بیان لوائحِ قاسمیہ میں تحریر فرمایا گیا ہے۔ جس کو تفصیل کا شوق ہو اُس کو مطالعہ کر لے۔ یہ جو کچھ ہم نے لکھا ہے اس کا ماخذ وہی ہے۔ ﴿

البتہ جیسے آفتاب کا نور بوجہ حجاب مستور ہو جاتا ہے، ارادہ کا تجبُّد بوجہ عدم

مرادات وغیرہ ظہور نہیں کرتا۔ اور اگر آفتاب منوراً اصلی نہیں، اور ارادہ محرک اصلی نہیں تو جس کو منوراً اصلی اور محرک اصلی کہیں گے اُس میں یہ بات ہوگی۔

ورنہ موصوف اصلی سے اگر اُس کا وصف منفصل ہو سکے تو خدا کا وجود بھی ممکن الانفصال ہوگا، غرض موصوف بالذات خود مقتضی وصف ذاتی ہوتا ہے، اُس کا وصف اُس کے حق میں خانہ زاد اور اُس کا معلول ہوتا ہے اور اسی لئے انفصال ممکن نہیں ہوتا۔

اور ادھر یہ بات بدیہی اور متفق علیہ تمام عقلاً ہے کہ ہر وصف بالعرض یعنی مستعار کے لئے وصف ذاتی یعنی خانہ زاد چاہئے۔ اور کیوں نہ ہو مستعیر اور عاریت کے لئے مُعْطِی اور مالک کی ضرورت ہے۔

اس صورت میں اگر مکانِ جسم سطح حاوی ہوگی (یعنی وہ سطح جو اس جسم کو گھیرے ہوئے ہے) تو فوقیت و تحتیت وغیرہ اوصاف اجسام کے لئے جو بدالالت انفصال بالیقین بالعرض ہیں۔ کوئی موصوف بالذات نہ ہوگا۔ ﴿یعنی اُوپر نیچے، دائیں بائیں ہونا اجسام کی صفات ذاتیہ نہیں ہیں کہ کبھی اُن سے جدا نہ ہوں، اور یہ ظاہر ہے کہ منفصل ہونے والی صفات ہیں، ایک جسم سے اُوپر دوسرا جسم ہے تو وہ تحت میں اور اُوپر والا فوق میں، پھر اُوپر والے کو نیچے اور نیچے والے کو اُوپر کر دیجئے تو دونوں کی صفات سابقہ بھی بدل جائیں گی اور جب منفصل ہونے والی صفات ہیں تو یقیناً بالعرض ہیں، اور ہر موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ آگے اسی کو واضح فرماتے ہیں۔﴾

کیونکہ جب تمام اجسام قابل الحركت اور اُن کی سطوح حرکت و سکون میں اُن کے تابع، اس لئے نہ کسی کی فوقیت لازم ذات ہو سکتی ہے اور نہ کسی کی تحتیت لازم ذات ہو سکتی ہے۔ جسم فوقانی اگر بوجہ حرکت تحت میں آجائے اور جسم تحتانی فوق میں چلا جائے تو اس صورت میں اجسام اور سطوح دونوں کی فوقیت اور تحتیت زائل ہو جائے گی، اور دونوں میں سے کسی کی نسبت بھی یہ نہ کہہ سکیں گے کہ یہ موصوف بالذات ہے اور فوقیت اور تحتیت اُس کے حق میں خانہ زاد ہیں اور بالذات ہیں اور دوسرے

کے حق میں بالعرض اور مستعار۔ بلکہ دونوں کے دونوں بہ نسبت فوقیت و تحتیت موصوف بالعرض ہوں گے۔ مگر بایں ہمہ اس وصف بالعرض کے لئے کوئی موصوف بالذات نہ ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ ایسی پوچ بات ایسے ایسے حکماء نام دار سے سرزد نہیں ہو سکتی اور نہ ایسی باتیں ایسے عاقلوں کے منہ پر پھبتی ہیں۔

ہاں اگر سطح حاوی سے سطح بعد حاوی مراد لی جائے تو پھر کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ بلکہ اور ایسی خوبی نکل آتی ہے جس کے لحاظ سے اگر یوں کہا جائے کہ بآب زر باید نوشت تو بجا ہے۔ سطح بعد حاوی سے یہ مراد ہے کہ بعد مجرد کے جسم کو محیط ہونے سے اس کی جسم سے ملاصق ہونے والی سطح ہو جیسی کسی قالب اور سانچے کے اندر کی سطح ہوتی ہے پھر یوں کہتے تو پھر بعد مجرد سے بھی انکار نہیں ہو سکتا، بلکہ اقرار سطح بعد حاوی خود مستلزم اقرار بعد ہے۔

اقرار سطح بعد حاوی سے بعد مجرد کا اقرار لازم آنے کی وجہ

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اشراقیین اور متکلمین کے طور پر مکان ہر جسم بعد (مجرد) کا اتنا ہی ٹکڑا ہوگا جس میں وہ سما یا ہوا ہو۔ اور مشائیون کے طور پر موافق گذارش احقر وہ سطح موسوم مکان جسم ہوگی جو بعد محیط یعنی بعد حاوی باطن اور مقعر میں مطابق شکل اجسام ایک سطح متوہم ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ جیسے بعد مجرد اور بعد مذکور کے قطعات کو حرکت ممکن نہیں، ایسے ہی ان کی سطوح کو بھی حرکت ممکن نہیں، اور اس لئے ان کی فوقیت اور تحتیت وغیرہ اوصاف مدام بحال خود رہتے ہیں اور کبھی کسی طرح ان سے منفصل نہیں ہو سکتے۔ مگر ہرچہ بادا بادان سطوح کا اقرار خود مستلزم اقرار بعد ہے۔ فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ بعد (مجرد) اور قطعات بعد قابل انقسام ہیں۔

چنانچہ ظاہر ہے اور اس وجہ سے وہ اوصاف جو کسی طرح نہ بالذات منقسم ہو سکیں، نہ بالعرض، ان کو لاحق نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اس صورت میں ان اوصاف کا انقسام بہ جمعیت انقسام بعد بالعرض لازم آئے گا۔ جیسے اشکال یا نسبتیں نہ بالذات منقسم ہو سکتی ہیں اور نہ بالعرض۔ اگر یہ بعد کو لاحق ہو جائیں تو بعد کے ساتھ ان میں بھی انقسام ماننا پڑے

گا۔ وجہ عدم انقسام اشکال آگے آتی ہے انقسام سے مراد ایسی تجزی ہے۔ جس پر اصل شے کا اطلاق صحیح ہو۔ جیسے ایک چلو پانی کو اگر ہزار قطرات پر منقسم کیا جائے تو ہر قطرے پر پانی کا اطلاق صحیح ہوگا، اس ٹکڑ کو ٹکڑ انقسائی کہتے ہیں۔ ایسا ٹکڑ جو قابل ابعاد میں ہوتا ہے ذی صورت میں ہی ہوتا ہے۔ صورت یا شکل میں ممکن نہیں۔ اگر ایک دائرے کو توڑ دیجئے تو اس کے اجزاء پر قوس کا اطلاق آئے گا، اُن کو دائرہ نہیں کہہ سکتے۔ اگرچہ معنوی طور پر اس پر انقسام کا اطلاق بھی درست ہے۔ مگر اصطلاحاً انقسام سے مراد وہ انقسام ہے جس پر منقسم کا اطلاق درست ہو۔ ﴿

اور اشکال مقعر بعد حاوی جس کو سطح بعد حاوی بھی کہہ سکتے ہیں چونکہ قابل انقسام نہیں اوصاف مذکورہ اُن کو لاحق ہو سکتے ہیں۔

اشکال کے منقسم نہ ہو سکنے کی وجہ

وجہ عدم انقسام اشکال تو یہ ہے کہ اگر کسی شکل کو توڑ دیتے ہیں تو پھر وہ شکل باقی نہیں رہتی۔ اجزاء حاصلہ پر اطلاق شکل درست نہیں ہوتا۔ دائرے کے دو ٹکڑے کر دو تو پھر دائرہ نہیں رہتا، دو قوسین ہو جاتی ہیں۔ اگر انقسام ہوتا تو شکل اول کا (یعنی ٹوٹنے سے پہلے کی شکل مثلاً دائرہ یا مثلث وغیرہ کا) اطلاق اُس پر بالضرور ہوتا۔ کیونکہ اقسام پر صدق منقسم ضرور ہے۔ الحاصل سطوح (ابتدا ۱۲) باطن بعد حاوی چونکہ از قسم اشکال ہیں چنانچہ (اُن کا) مطابق اشکال اجسام ہونا اس پر شاہد ہے، قابل (خبر) انقسام نہیں۔

فوقیت و تحتیت وغیرہ مکان کے اوصاف ذاتیہ ہیں

ادھر فوقیت و تحتیت وغیرہ جو بالاتفاق مکان کے اوصاف ذاتی ہیں، اور اجسام کے حق میں بالبداہت (اوصاف) بالعرض منجملہ اضافیات۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ ﴿ کہ ایک جسم اپنے سے نیچے یعنی مثلاً زمین کے اعتبار سے فوق میں ہے اور چھت کی نسبت سے تحت میں ہے۔ جیسا چھوٹا بڑا ہونا اضافی صفات ہیں کہ ہر شے اپنے سے چھوٹی کی نسبت بڑی اور بڑی کی نسبت سے چھوٹی ہوتی ہے۔ ﴿ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اضافیات از قسم نسبت ہوتے ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ نسبت کسی طرح قابل انقسام نہیں، نہ بالذات، نہ مثل

حرارت و برودت وغیرہ بالعرض و بالتبع۔

یہی وجہ ہے کہ جملہ کی نسبت کا انقسام ممکن نہیں اور نہ ایک جملہ میں متعدد نسبتیں ممکن ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے ان حکماء نے خود بعد کو مکان نہ کہا، بعد کی سطح مذکور (یعنی سطح حاوی) کو مکان کہا۔ مگر اُن کے توابع نے اُن کا مطلب نہ سمجھا اور درپے انکار بعد ہوئے۔ جس سے مشائیوں کے مذہب کا وہ خاکا اڑا کہ کیا کہتے۔ یہ نہ سمجھے کہ اُن (اشراقیین) کا مطلب کچھ اور ہے۔

اور وہ نہایت دلچسپ مضمون ہے جس کا انکار نہیں ہو سکتا۔ اور کیونکر ہو۔ نہ اس صورت میں وہ اعتراض واقع ہو سکتا ہے جو سطح جسم عادی کے مکان ہونے پر واقع ہوتا تھا، یعنی فوقیت و تحتیت کے لئے اس صورت میں موصوف بالذات ہاتھ آجائے گا۔ اور نہ اس صورت میں فلک الافلاک کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا کہ اس کے لئے مکان اور حرکت مکانی نہ سہی، حالانکہ امکان حرکت مکانی عقل سلیم ہو تو مثل اجسام دیگر اُس میں موجود ہے۔ خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ بعد مجرد غیر متناہی ہے اور فلک الافلاک سے آگے موجود ہے۔ چنانچہ ان شاء اللہ عنقریب واضح ہو جائے گا۔

بعد مجرد کے انکار پر فلاسفہ مشائیین کے ایک قول کی تقریر

رہی یہ بات کہ اگر بعد ہوگا تو غیر متناہی ہی ہوگا۔ ورنہ (اگر متناہی مانیں گے تو) بعد کے لئے ایک اور بعد ماننا پڑے گا جس کے اعتبار سے یہ کہہ سکیں کہ یہاں تک حد ہے کیونکہ ”یہاں“ ”وہاں“ وغیرہ ظروف مکانی کا اشارہ اس صورت میں خود بعد مذکور کی طرف ہو ہی نہیں سکتا۔ ورنہ خود ہی طرف خود ہی مظهر و مظهر ہوگا۔ اس لئے اور ہی بعد اس بعد مجرد کے لئے ماننا پڑے گا، پھر اُس دوسرے بعد میں بھی یہی گفتگو کی جائے گی۔ انجام کار یا تسلسل یا دور ماننا پڑے گا، یا اس کی یا کسی اور بعد کی لاتناہی کا اقرار ماننا پڑے گا۔ مگر تسلسل اور دور بھی محال اور لاتناہی بھی محال اس لئے یہی بہتر ہے کہ اعتقاد بعد ہی سے باز آئیے (نہ رہے بانس نہ بچے بانسری)۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ تسلسل اور دور کے محال ہونے میں تو کچھ تاثر نہیں، عقل سلیم بالبداہت اُن کے استحالہ پر گواہ ہے۔

دور اور تسلسل کے استحالہ کی وجہ

کیونکہ حاصل دور اور تسلسل یہ ہوتا ہے کہ وصف بالعرض کے لئے کوئی موصوف بالذات نہیں، اور اُس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ وصف بالواسطہ ہے، پر واسطہ نہیں۔ یا یوں کہتے عطاء غیر ہے، پر غیر نہیں۔ اتنا فرق ہے کہ تسلسل میں یہ ہوتا ہے کہ یہ وصف یہاں مثلاً وہاں سے آیا، اور وہاں دوسری جگہ سے آیا۔ اور پھر وہاں بھی کہیں اور ہی سے آیا ہے، اسی طرح الی غیر النہایت چلے چلو۔ اور دور میں یہ ہوتا ہے کہ جس وصف کو اول ایک جگہ کہتے اور اُسے مستعار ماننے، وہاں اُسی وصف کو یہاں سے مستعار کہتے۔ مثلاً یوں کہتے کہ آب گرم میں حرارت، آتش کا فیض ہے، اور آتش میں آب گرم کا فیض ہے یا ایک دو یا زیادہ واسطے تجویز کر کے پھر اسی طرح اُلٹے چلئے۔ مثلاً یوں کہتے کہ آب گرم میں (حرارت) عطاء آتش ہے اور پھر میں عطاء آب گرم اور لوہے میں عطاء سنگ اور آتش میں عطاء آہن۔ الحاصل تسلسل ہو یا دور، دونوں صورتوں میں یہی ہوتا ہے کہ وصف بالعرض اور بالواسطہ اور عطاء غیر ہوتا ہے پر کسی بالذات اصلی اور واسطہ حقیقی اور اس غیر کا پتہ نہیں ملتا جس سے یہ سلسلہ چلا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ صورت بالبداہت محال ہے، اور کیوں نہ ہو جب عطاء غیر اور بالواسطہ اور بالعرض کہا تو اُس وقت اُس غیر اور اُس واسطہ اور کسی موصوف بالذات کا اقرار کر لیا۔ پھر جب تسلسل اور دور کا اقرار کیا تو ان سب سے انکار کر دیا اور اجتماع النقیضین کا اقرار کر لیا۔ الغرض دور اور تسلسل تو بالضرور محال۔

لاتناہی کے بطلان کا ابطال

پر قطع نظر تسلسل سے لاتناہی کا بطلان انہیں صاحبوں کے خیال میں آسکتا ہے جن کے خیال میں اصل حال نہیں آسکتا، ورنہ جن کو خداوند عالم نے فہم رسا عطاء کیا ہے

اُن کو یہ بات بالبداہت معلوم ہوتی ہے کہ ہر متناہی کے لئے ایک غیر متناہی چاہئے۔ وجہ اس کی بالاجمال تو پہلے عرض کر چکا ہوں۔ اب کسی قدر تفصیل کے ساتھ عرض کرتا ہوں۔

ہر متناہی کیلئے ایک غیر متناہی ہونا چاہئے اور اس کی مفصل وجہ

سنئے! جس بناء پر مقید کے لئے مطلق کی ضرورت ہے اسی بناء پر متناہی کو غیر متناہی کی طلب ہے۔ اگر مقید کو مطلق کی اس لئے ضرورت ہے کہ تقید ایک تقطیع کا نام ہے اور تقطیع کے لئے اول کوئی چیز واسع چاہئے جس میں سے بقدر قید قطع کر لیجئے، تو متناہی میں بھی یہی تقطیع ہوتی ہے، اُس کے لئے بھی غیر متناہی کا ہونا ضرور ہوگا۔

علاوہ بریں متناہی کے معنی یہی ہیں کہ یہ چیز اتنی ہے اور یہاں تک ہے اور اس سے آگے اور اس سے زیادہ نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ کہنا کہ ”آگے نہیں اور زیادہ نہیں“۔ در پردہ اس کا اقرار ہے کہ کوئی چیز ایسی ہے جس کو آگے اور زیادہ کہتے ہیں۔ اور چونکہ یہ بات ہر متناہی میں ہے کتناہی بڑا کیوں نہ ہو، اور کتناہی زیادہ کیوں نہ تجویز کریں تو پھر خواہ مخواہ ایک غیر متناہی ماننا پڑے گا۔

ہاں اگر کسی متناہی میں یوں نہ کہہ سکتے تو پھر اور متناہیوں کے لئے وہ متناہی اس قول کا صحیح ہو سکتا اور اس لئے خواہ مخواہ متناہی کے لئے غیر متناہی ضرور نہ ہوتا۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ بعد استماع سوائے غبی یا کج فہم کوئی اُس کا منکر نہیں ہو سکتا، بلکہ اس مضمون دل نشین کے استماع کے بعد مخالفت دلائل ابطال لاتناہی ایسی ہے۔ جیسے بعد مشاہدہ طلوع و غروب گھڑی و گھنٹے وغیرہ آلات حساب اوقات کی مخالفت۔ جیسے بعد مشاہدہ چشم گھڑی وغیرہ کی مخالفت قابل اعتبار نہیں ہوتی، ایسے ہی مضامین دل نشین کے بعد دلائل کی مخالفت قابل اعتبار نہیں ہوتی۔

غرض بالائی شبہات سے مضامین ادلیہ اور یقینیہ میں تاثر نہیں ہو سکتا اور اس لئے اس کی ضرورت نہیں کہ دلائل ابطال لاتناہی کو باطل کیجئے۔

ایسی اصولی باتیں جن سے فلاسفہ کی دلائل

ابطال لاتنا ہی پر تنقید میں بصیرت حاصل ہو جائے

پر بغرض مزید توضیح وہ باتیں بھی عرض کئے دیتا ہوں جن سے دلائل ابطال کا ازہم

مغالطہ ہونا ثابت ہو جائے اور بالائی شبہ بھی دل سے دُور ہو جائیں۔

اس لئے یہ عرض ہے کہ دلائل ابطال لاتنا ہی کا حال کچھ نہ پوچھئے۔ غیر متناہی میں

خواص متناہی تجویز کر کے غیر متناہی کو باطل کیا جاتا ہے۔ اگر فہم خدا داد ہو تو یہ معلوم ہو جائے

کہ اُن دلائل سے اگر باطل ہوتا ہے تو متناہی کا غیر متناہی ہونا باطل ہوتا ہے۔ غیر متناہی کا

غیر متناہی ہونا باطل نہیں ہوتا۔ برہان تطبیق اور برہان مساحت میں تو غیر متناہی کے لئے

حرکت تجویز کی جاتی ہے۔ برہان تطبیق کا بیان: برہان تطبیق اس دلیل کو کہتے ہیں کہ اگر کوئی بُعد

یا ذو بُعد کسی ایک جانب سے غیر متناہی اور دوسری جانب سے متناہی مانا جائے تو اُس کے پہلو میں ایک

بُعد اسی طرف میں غیر متناہی، اور جانب متناہی میں اُس کے برابر مان کر ایک کو کسی قدر جانب متناہی کی

طرف سے کھینچ کر پوچھیں گے کہ جانب غیر متناہی سے اب بھی دونوں برابر ہی رہے؟ پیش نظر نقشہ میں

خط ع کے برابر ایک خط غ م کھینچا گیا جو برابر ہے خط ع کے، دونوں خطوں کی ع اور غ کی

سمت غیر متناہی مان لی جائے۔ پھر غ م کو کھینچ کر ہم نقطہ د تک لے آئے۔ اس کی وجہ سے غ م

پر اتنی ہی زیادتی یعنی بقدر م سمت غیر متناہی غ کی طرف ہو جائے گی۔

د

غ

اب خط کی جانب متناہی د تک کھینچا

سوال کا حاصل یہ ہوگا کہ دونوں مبداء م اور ہ پر تو برابر مانے ہوئے تھے ہی، اب سوال یہ ہے

کہ جانب غیر متناہی یعنی غ کی طرف میں اب بھی دونوں برابر ہی رہے۔ اگر ہی جواب دیا گیا کہ

جانب غیر متناہی سے اب بھی دونوں برابر ہی رہے تو مساوی جز (یعنی م غ برابر ہوگا کل یعنی م

غ + اضافہ بقدر م د بجانب غیر متناہی کے تو نتیجہ یہ نکلا کہ جزو) کل کے برابر ہو گیا۔

کیونکہ بُعد متحرک پر قبل از تحریک اگر اس قدر اور بڑھا دیتے جس قدر اُس کو کھینچ لیا ہے تو بے شک بُعد متحرک اس قدر بُعد کا مجرہ ہوتا۔ جس میں زیادتی بھی ہوتی اور وہ بعد خالی از زیادتی پہلے سے دونوں طرف سے دوسرے بُعد کے برابر تھا کہ ایک طرف سے دونوں غیر متناہی اور ایک طرف سے برابر۔ اور اب بُعد مذکور مع الزیادت بھی اُس کے برابر ہی رہا۔ یعنی مساوی جزو کل کے برابر ہو گیا۔ اور جزو کا کل کے برابر ہونا محال ہے اور مستلزم محال خود محال ہوتا ہے اس لئے یہ عدم متناہی محال ہے۔ اور اگر یہ جواب دیا کہ جانب غیر متناہی میں مساوات نہیں رہی، کمی بیشی ہو گئی، تو متناہی لازم آجائے گی۔ کیونکہ گھٹنا بڑھنا متناہی کی صفات میں سے ہے۔ جواب آگے مذکور ہوگا۔

برہان مساحت کا بیان: اگر کوئی بُعد یا ذو بُعد غیر متناہی ہو تو اُس میں ایک خط یا سطح غیر متناہی فرض کر کے اُس کے برابر ایک اور خط محدود، متناہی الطرفین خط یا سطح غیر متناہی کی نسبت متوازی فرض کیجئے۔ پھر خط محدود کی ایک جانب کو مرکز بنا کر دوسری طرف سے بُعد غیر متناہی کی طرف کو چکر دیں تو ذرا سے ٹھکنے میں اُس کی توازی جاتی رہے گی اور ادھر کو ٹھکنے ہی خط متحرک کے چکر کی طرف کا نقطہ خط غیر متناہی کے کسی نقطہ کی سیدھ میں آجائے گا اور اسی نقطہ پر دونوں خط تقاطع کر سکیں گے۔ مگر جس نقطہ پر خط محدود کا آنا سامنا ہوگا اُس سے پہلے جس قدر نقطے ہوں گے اُن سب سے اُس تقابل سے قبل آنا سامنا ہونا ضروری ہے مگر چونکہ اُس طرف لا متناہی ہے تو یوں کہو کہ غیر متناہی نقاط سے زمانہ قلیل میں آگے پیچھے تقابل حاصل ہوا، جس کا حاصل یہ نکلا کہ اس قدر زمانہ قلیل میں جو خط مذکور کے ادنیٰ سے میلان میں صرف ہوا نقطہ تقاطع نے مسافت غیر متناہیہ کو قطع کر لیا اور ظاہر ہے کہ زمانہ متناہی میں کتنا ہی دراز زمانہ کیوں نہ ہو مسافت غیر متناہیہ منقطع نہیں ہو سکتی چہ جائیکہ اس قدر قلیل المقدار زمانہ میں کہ گویا کہنے کو ایک آن ہی تھی اس قدر مسافت طے کی جائے۔ اس برہان کو برہان مساحت کہتے ہیں۔ تقریر مذکورہ بالا کو (جو کہ ”تقریر دل پذیر“ سے اخذ کی گئی ہے) سامنے دیئے ہوئے نقشہ سے مطابق کیجئے۔ ”و“ کو ایک خط میں لا محدود فرض کر لیا۔ اس سے کچھ برابر ایک محدود خط ”ن، میم“ کھینچ لیا گیا۔ جو کہ خط ”و“ سے کامل طور پر متوازی ہو۔ (یعنی اس کو بخط مستقیم کتنا ہی بڑھایا جائے وہ ”و“ سے کبھی نہ مل سکے)۔ اب ہم نے اس خط کی جانب میم کو یعنی اس نقطہ کو مرکز اور نون کو ذوری قرار دے کر ”و“ کی طرف چکر دینے کے لئے حرکت دی تو خفیف ترین حرکت سے اس خط کا متوازی ہونا ختم ہو جائے گا اور اب اس کے نقطہ تقاطع ”ن“ کا آنا سامنا اس غیر متناہی خط کے غیر متناہی اجزاء کو

ایک قلیل آن میں قطع کرتا ہوا محط غیر محدود سے نقطہ ”ہ“ پر جا کر مل گیا۔ یعنی چکر دینے کے وقت ذرا سا ٹھکے ہی وہ تو ازی ٹوٹ گئی اور اب لامحالہ نقطہ ”ن“ کو خط لامحدود ”ہ“ کے کسی ٹوکے کی سیدھ میں یعنی مقابلہ پر آنا ہی پڑے گا مثلاً نقطہ ”س“ سے مقابلہ ہوا۔

ن نقطہ تقاطع جس کو چکر دے کر خط غیر محدود کے ساتھ نقطہ پر ملا دیا

اب سوال یہ ہے کہ نقطہ ”س“ سے پہلے کے اجزاء غیر متناہیہ کے تقابل کا فاصلہ اتنا جلد کیونکر طے ہو گیا۔ اس کی عدم متناہی کا تقاضا تو یہ ہے کہ کبھی صدیوں میں بھی طے نہ ہو سکے، لیکن طے ہو گیا ایک آن میں۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ سب ایک مغالطہ ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں۔ آگے اسی پر کلام فرما رہے ہیں۔ ﴿

اور ظاہر ہے کہ حرکت منجملہ خواص متناہیہ ہے۔ جہت لاتناہی میں کسی طرف کو حرکت ممکن نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر کسی چیز کی حرکت عارض ہوگی تو بالضرور ایک مبداء حرکت ہوگا اور ایک منتهی، اور ظاہر ہے کہ مبداء اور منتهی بے متناہی متصور نہیں۔ القصد حرکت خود خواص متناہیہ میں سے ہے، غیر متناہیہ میں حرکت متصور نہیں۔

غیر متناہیہ کی حرکت کے استحالہ پر ایک شبہ کی تقریر اور اُس کا جواب

ہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ غیر متناہیہ کی حرکت اگر محال ہوگی تو لاتناہیہ کی سمت میں یا اُس کے مقابل میں محال ہوگی۔ دائیں بائیں لو تو اس تقریر کے موافق محال نہ ہوگی۔ کیونکہ اس طرف لاتناہیہ ہی نہیں جو مبداء اور منتهی کا ہونا محال ہو۔ اور ظاہر ہے کہ برہان مساحت میں یہی صورت ہے۔ مگر اس شبہ کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس صورت میں بھی بظہر انصاف وہی خرابی موجود ہے۔ کیونکہ ایک نقطہ کا متعین ہو جانا اُس کی ہر سمت کو اس طرف سے متناہی بنا دیتا ہے۔ ﴿جب خط ن مثالی اُس خط ”ہ ص“ کی طرف ٹھکے گا تو اس کے نقاط کے مقابل سے اس کا مرور ہوگا اور تعین نقاط کا ایک سلسلہ چل پڑے گا۔ ﴿

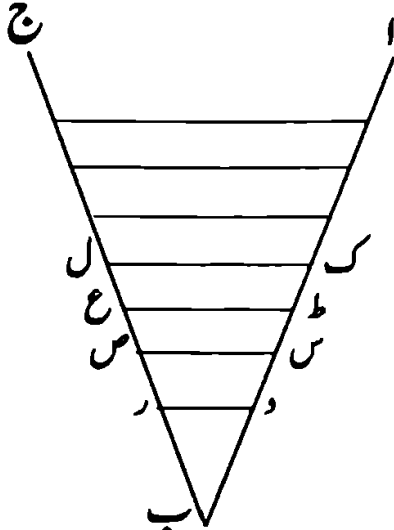
علاوہ بریں زمانہ اور حرکت اور مسافت باہم مطابق یک دگر ہوتے ہیں۔

مسافتِ مثلِ زاویہ غیر متناہی الساقین (اگر) ایک طرف سے غیر متناہی اور ایک طرف سے متناہی بطور تثلیث ہوگی تو حرکت اور زمانہ میں بھی تثلیث ہوگی، اور ایک طرف سے متناہی اور لاتناہی اُن میں بھی ہوگی، (یعنی حرکت اور زمانہ میں) اور اس لئے قطعِ جانبِ لاتناہی، زمانہ کی لاتناہی کی جانب میں لازم آئے گا۔ یہ نہ ہوگا کہ مسافتِ غیر متناہی زمانہ متناہی میں قطع کی گئی جو کچھ خرابی لازم آئے۔

باقی رہا یہ خیال کہ زمانہ کی دو طرفین ہیں، ماضی و مستقبل تثلیث وغیرہ تقطیعات تو جب متصور ہوں جب کہ اور جہات بھی ہوں۔

گو یہ خیال باعتبارِ آمد و شدِ زمانہ تو درست۔ کیونکہ اس اعتبار سے وہ منجملہ حرکات ہوگا۔ چنانچہ اس کی تحقیق بقدرِ ضرورت ان شاء اللہ آگے آتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ حرکات کے لئے باعتبارِ آمد و شدِ یہی دو جہتیں ہوتی ہیں جن کو جہتِ مبداء و منتہی کہتے۔ اور اس حرکت ہی کے لحاظ سے مسافت میں بھی انہیں دو جہتوں میں انحصار ہوتا ہے۔ مگر اس آمد و شد، مبداء و منتہی کا لحاظ نہ کیجئے تو مسافت تو درکنار خود حرکت میں بھی اور جہتیں نکل آتی ہیں۔ چنانچہ گره کی حرکتِ وضعی کو دیکھئے تو ظاہر ہے کہ مسافت بلکہ متحرک کے ہر جزو میں حرکت موجود ہے کہ بعد انقسام سوائے طول حرکت اور ہی اطراف میں ہے۔ سو یہی حال زمانہ کا سمجھئے، آخر وہ بھی منجملہ حرکات ہے۔ بایں ہمہ بعد خود ایک ایسی چیز ہے کہ اگر متناہی بھی ہو تب بھی اُس میں حرکت کی کوئی صورت نہیں۔ وہ ظرفِ حرکت ہے۔ اگر خود اُس کو متحرک کہتے تو اُس کے لئے کوئی اور ظرفِ حرکت کہیں سے لانا پڑے گا، جس کا انجام یہ ہوگا کہ بعد کے لئے اور دوسرا بعد ہے۔ پھر اُس بعد میں بھی یہی گفتگو ہوگی۔ (لہذا بعد میں حرکت کی بنا پر لزوم تسلسل محال ہے)۔ رہا برہانِ سلمی، اُس میں بھی یہی دھوکا اور غلطی ہوتی ہے۔ برہانِ سلمی کا بیان: یہ مسلم ہے کہ جو شے محصور بین الجاہرین ہوگی وہ متناہی ہوگی۔ یہ بھی مسلم ہے کہ جس چیز کا ماننا مستزم محال ہو وہ خود محال ہوگی۔ اور غیر متناہی کو ماننے سے اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے، یعنی یہ کہ ایک شے متناہی بھی ہو اور غیر متناہی بھی۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ہم ایک نقطہ سے ایک مثلث

کی دو ساقیں تسلیم کریں جو زاویہ کی جانب میں تو متناہی ہوں گی، کہ دونوں کا مبداء ایک ہی نقطہ ہے اور دوسری جانب یعنی وتر کی جانب میں غیر متناہی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ کسی زاویہ کی ساقیں اگر وتر کی جانب غیر متناہی ہوں گی تو وتر بھی غیر متناہی ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جوں جوں ساقیں بڑھیں گی وتر بھی بڑھے گا، سو اگر ساقیں غیر متناہی ہوں گی تو وتر بھی غیر متناہی ہوگا۔ پیش نظر شکل میں



زاویہ ب سے دو ساقیں ب د اور ب ر بنائیں گئیں جن کا وتر د ہے۔ جوں جوں یہ ساقیں آگے کو بڑھیں گی وتر بھی بڑھے گا۔ مثلاً ساق ب د جب بڑھ کر س تک اور ب ر جب بڑھ کر ص تک پہنچے گی تو وتر س ص بھی وتر د ر سے بڑھے گا۔ اسی طرح وتر ط ع، ک ل وغیرہ کو سمجھ لیجئے کہ دونوں ساقوں کے بڑھنے کے ساتھ یہ بھی بڑھتے جا رہے ہیں، اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر یہ دونوں ساقیں یعنی ب اور ب ج غیر متناہی فرض کر لی جائیں تو اُن کا وتر بھی غیر متناہی ہوگا۔ اب یہ خیال کیجئے کہ یہ وتر محصور بین الحاصرین بھی ہے اور یہ تسلیم شدہ بات ہے کہ جو شے محصور بین الحاصرین ہوگی وہ متناہی ہوگی تو وتر متناہی ہوا۔ یہ اجتماع نقیضین کہ وتر غیر متناہی بھی ہو اور متناہی بھی، اسی وجہ سے لازم آیا کہ ہم نے دونوں ساقوں ب ا اور ب ج کو غیر متناہی فرض کر لیا تھا۔ تو یہ غیر متناہی کو صحیح مان لینا مستلزم محال ہو گیا اور جو چیز مستلزم محال ہوگی وہ خود محال ہوگی۔ لہذا عدم متناہی ل ہے چونکہ اس شکل کی صورت سیڑھی جیسی ہے۔ اس مناسبت سے اُس کو ٹرہانِ سُلمی کہتے ہیں۔ سُلم بمعنی سیڑھی بولا جاتا ہے۔ ﴿

مطلب یہ ہے کہ انحصار بین الحاصرین الممتناہیین (یعنی دور و کئے والی چیزوں کے درمیان رُک جانا) خواص متناہی میں سے ہے۔ مگر کسی زاویہ کو اگر الی غیر التہلیۃ بڑھاتے چلے جائیں تو اُن کے درمیان کا فاصلہ اگر غیر متناہی نہ ہو تو وہ دونوں متناہی ہو

جائیں، غیر متناہی میں نہ رہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اس فاصلہ کے دونوں سروں پر دونوں ساقوں کا انتہاء ہو جائے گا۔ الحاصل دونوں ضلعے اگر متناہی ہوں گے تو بیچ کا فاصلہ بھی متناہی ہوگا۔ اور دونوں غیر متناہی ہوں گے تو بیچ کا فاصلہ بھی غیر متناہی ہوگا، متناہی نہ ہوگا۔ علی الاطلاق یوں نہیں کہ بیچ میں جو چیز ہوگی وہ متناہی ہوگی۔ جن صاحبوں کو شبہ پڑا ہے آج کے ذہن میں وہی ایک صورت انحصار بین المتناہیین کی ہوئی ہے، اور اس لئے انحصار بین الغیر المتناہیین کا تصور اگر ان کو ہوتا ہے تو اسی پیرایہ اول میں ہوتا ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ احاطہ غیر متناہی تو بوجہ لاتناہی ذہن سے ممکن نہیں، اور انحصار بین المتناہیین بارہا مشہود ہوتا رہتا ہے۔ سو جیسے خدا کو تصور کرتے ہیں تو اپنے محسوسات ہی کے پیرایہ میں اس کا تصور آتا ہے، ایسا ہی انحصار بین الغیر المتناہیین کا تصور آتا ہے تو انحصار بین المتناہیین ہی کے تصور میں آتا ہے۔

مگر جب ان کے نزدیک انحصار اسی ایک انحصار میں منحصر ہے تو پھر ان کی تسلی کی یہی صورت ہے کہ یوں کہتے کہ غیر متناہیوں کے بیچ میں انحصار ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ انحصار تو جب متحقق ہو جب کوئی امتداد (درازی) تصور میں آئے اور اس کی دو نہایتیں اس طور پر سمجھ میں آئیں کہ ایک طرف ایک چیز روکے ہوئے ہو اور ایک طرف ایک۔ مظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ دونوں بھی اس رکاوٹ اور روک کی حد تک متناہی ہوں گی۔ الغرض انحصار اس کا نام ہے، اور یہ بات اس صورت میں پائی ہی نہیں جاتی جس صورت میں دونوں طرفیں غیر متناہی ہوں۔

ابطال لاتناہی کی سبب براہین میں دھوکے ہیں

علیٰ ہذا القیاس اور براہین ابطال لاتناہی کو خیال فرمائیے ان میں بھی اسی قسم کا دھوکا ہوتا ہے۔ علاوہ بریں مفہوم لاتناہی اگر بذات خود عند العقول باطل ہے تب تو کوئی لاتناہی بھی صحیح نہیں ہو سکتی۔ نہ معلومات خداوندی غیر متناہی رہیں کہ مقدورات خداوندی اور ممکنات غیر متناہی ہو سکیں۔ نہ اعداد کا سلسلہ الی غیر النہلیۃ چل سکے، نہ زمانہ کی چال الی غیر النہلیۃ ہو

سکے۔ کیونکہ زمانہ اور اعداد کی لاتناہی کے لئے بھی کوئی غیر متناہی بالفعل چاہئے۔ جس کے اعتبار سے مفہوم لا تَقْفُ عِنْدَ حَدِّ (کسی حد پر نہ ٹھہرو) صبح ہو کے۔ آخر حاصل لا تَقْفُ عند حَدِّ تو یہی ہے کہ حرکتِ زمانہ یا حرکتِ اعتبار و تعقل اعداد کا کوئی انتہاء نہیں۔ سو امکان حرکت الی غیر النہلیۃ بے مسافت غیر متناہیہ موجودہ بالفعل متصور نہیں۔

بالجملہ یہ سب لاتناہیاں مسلم ہیں (فلاسفہ کو اور سب کو بھی) اور ان سب میں غیر متناہی بالفعل ماننا پڑتا ہے، اس صورت میں اگر نفس مفہوم لاتناہی کو باطل کہئے تب تو یہ سب قصے غلط ہو جائیں اور اگر نفس لاتناہی باطل نہیں یعنی امتناع ذاتی نہیں، امتناع بالغیر ہے۔ تو امکان لاتناہی پہلے مسلم ہوگا کیونکہ امتناع بالغیر میں امر ممتنع بذاتِ خود تو ”ممکن“ ہوتا ہے اور وہ غیر، ممتنع بالذات اُس (غیر) کے اقتران سے اس ممکن بالذات میں ”امتناع“ ایسی طرح آجاتا ہے جیسے آفتاب سے زمین میں نور اور آتش سے آب گرم میں حرارت۔ جیسے زمین بذاتِ خود ظلمانی اور آفتاب بذاتِ خود (یعنی بے واسطہ غیر نورانی ہے۔ یا آب بذاتِ خود سرد اور آتش بذاتِ خود یعنی بے واسطہ غیر گرم۔ اور پھر آفتاب سے زمین میں نور اور آتش سے آب میں حرارت آجاتی ہے۔ ایسے ہی ممتنع بالذات تو بذاتِ خود ممتنع اور ممکن بالذات بذاتِ خود ممکن، اور پھر اُس ممتنع بالذات کا امتناع اُس ممکن بالذات میں آجاتا ہے

ممکن کا امکان ممتنع میں نہ جانے کی وجہ

پر جیسے زمین کی ظلمت آفتاب میں اور پانی کی سردی آتش میں نہیں جاتی، ایسے ہی ممکن کا امکان ممتنع میں نہیں جاتا (کہ ممتنع کی طرح ممکن کی بھی دو قسمیں ہوں، ایک ممکن بالذات دوسری ممکن بالغیر) اور وجہ اُس کی یہی ہے کہ موصوف بالذات میں وصف ہوتا ہے اور قابل میں وصف نہیں ہوتا، بلکہ عدم الوصف ہوتا ہے۔ اسی لئے اُس کا نام قابل ہوا۔ یعنی اپنے اندر وصف نہ تھا تو اوروں کا وصف قبول کیا اور لیا، ورنہ استغناء ہوتا اور قبول میں اجتماع المثلین لازم آتا۔ غرض امکان بہ معنی قابلیت ہے،

وصف وجود و امتناع کو وہ قبول کر لیتا ہے۔ اور یہی (وجوب و امتناع) کل دو وصف ہیں، اُن کے سوا جو ہے وہ انہیں کے نیچے داخل ہے، اور اپنے اندر ممکن کے حساب سے یہ دونوں نہیں ہوتے۔ (اس لئے ممکن کا امکان کبھی امتناع نہیں بن جاتا)

بالجملہ اگر لاتناہی بذات خود ممکن ہے اور کسی ممنوع بالذات کے اقتران سے اُس میں امتناع آ جاتا ہے تو یہ بات ہمارے مدعا کے مخالف نہیں، ہاں موافق ہے۔ ہم بھی یوں کہتے ہیں کہ ابعاد متحرکہ یا قابل الحركۃ غیر متناہی نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ حرکت غیر متناہی جہت لاتناہی میں یا لاتناہی کی طرف سے، ممنوع بالذات ہے۔

چنانچہ پہلے معلوم ہو چکا، اسی ممنوع بالذات نے اجسام مذکورہ کی لاتناہی کو ممنوع بنا دیا ہے ورنہ نفس لاتناہی ممنوع نہیں، ممکن ہے۔ مگر بعد مجرد میں حرکت کو دخل ہی نہیں، چنانچہ اُوپر عرض کر چکا ہوں۔ اس لئے لاتناہی کا امتناع بعد مجرد میں ممکن نہیں۔ الحاصل نہ بعد مجرد ممنوع ہے نہ اُس کی لاتناہی ممنوع ہے۔

وہ بھی ممکن بلکہ یقینی اور اُس کی لاتناہی بھی ممکن بلکہ ضروری ہے۔ ورنہ حسب بیان سابق اُس کے اُوپر کوئی اور غیر متناہی ماننا پڑے گا۔ جس کے اعتبار سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہاں تک ہے اور اس سے آگے نہیں۔ اور چونکہ یہاں، وہاں۔ آگے، پیچھے وغیرہ مضامین اشارات اور مفہومات بعد ہیں، تو بعد کے لئے اور بعد لازم آئے گا۔ اور یہ بات ایسی ہے کہ کوئی عاقل اُس کو تسلیم نہیں کر سکتا۔ بایں ہمہ اس صورت میں بعد کو متحرک یا قابل الحركۃ کہنا پڑے گا، اور یہ بداہت امتناع حرکت غلط ہو جائے گی۔ مگر کون نہیں جانتا کہ بعد مجرد میں حرکت ممکن نہیں، اور اسی لئے اُس میں خرق و التیام متصور نہیں۔ مگر جب خرق و التیام اور حرکت نہیں تو اُس کے لئے اور بعد بھی نہیں۔ اور دوسرا بعد نہیں تو پھر وہ غیر متناہی بھی ضروری ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اجسام کو تصور کیجئے تو کوئی نہ کوئی حد ذہن میں ساتھ آتی ہے، اور بعد کو تصور کیجئے تو اگر حد بھی لگا دیں تب بھی ذہن آگے چلتا ہے، اور پابند حد نہیں رہتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خانہ کعبہ سے افضل ہونے کے باوجود اُس کی طرف سجدہ کرنے کا حکم کیوں دیا گیا

یہ قصہ تو ہو چکا۔ اب باوجود افضلیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت خانہ کعبہ اُس کی طرف اُن کے سجدے کی وجہ بھی بیان کر دیجئے۔ ﴿تمہ کے شروع میں چار مباحث پر کلام کرنے کا وعدہ کیا تھا ان میں سے دو پر تو حسب ضرورت کلام ہو چکا۔ اب تیسرے مسئلہ پر متوجہ ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ موافق عقائد اکثر اہل اسلام حقیقت محمدی حقیقت کعبہ سے افضل ہے تو ذات محمدی بھی ذات کعبہ سے افضل ہوئی تو پھر یہ الٹی بات کیوں واقع ہوئی کہ افضل مفضول کو سجدہ کرے۔ یہ اعتراض آریوں کی طرف سے کیا جاتا تھا۔﴾

سنئے! وزیر اعظم سے بڑھ کر کسی کا رتبہ نہیں ہوتا۔ بعد رتبہ شاہی اگر اُس کے رتبہ کو کہئے تو بجا ہے مگر بایں ہمہ اُس کی آستانہ بوسی سے کوئی یوں نہیں سمجھتا کہ بعد رتبہ شاہی رتبہ آستانہ ہے، رتبہ وزیر اُس سے کم ہے۔ سو جو بات آستانہ بوسی وزیر میں ہوتی ہے، وہی بات سجدہ محمدی میں ہے۔ حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بمنزلہ وزیر اعظم ہیں، اور خانہ کعبہ بمنزلہ آستانہ شاہی، اور کیوں نہ ہو۔ یہ بیت اللہ ہے تو وہ حبیب اللہ۔ اور حبیب اللہ اور بیت اللہ میں جس قدر فرق ہونا چاہئے وہ خود ظاہر ہے۔

بیت اللہ سے ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی افضلیت کی وجہ وجیہ

بلکہ بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ ماہہ الافتخار کعبہ جس کو اپنی اصطلاح میں حقیقت کعبہ کہئے ماہہ الافتخار محمدی کا ظل اور پرتوہ ہے۔ ﴿یعنی جس چیز پر کعبہ کی فضیلت اور بلند مرتبہ کا مدار ہے وہ ظل اور پرتوہ ہے اُس اصل چیز کا جو ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں موجود ہے۔ آگے تفصیل مذکور ہے۔﴾ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جو فرق قالب اور مقلوب میں ہوتا ہے وہی فرق عبد اور معبود میں ہے۔ اور جو اتحاد وہاں ہوتا ہے وہی اتحاد یہاں ہوتا ہے الغرض وہ مفہوم انقلاب جو فی مابین قالب و مقلوب ہونا چاہئے

اس بات کو مقتضی ہے کہ صورت تو دونوں کی ایک ہو، پروہاں ابھار ہو تو یہاں گہراؤ ہو۔

قالب یعنی سانچے کو قالب کہنے کی وجہ

اس انعکاس کے باعث کہ باوجود اتحادِ صورت وہاں ابھار ہے تو یہاں گہراؤ ہے، ایک کو قالب اور دوسرے کو مقلوب کہتے ہیں۔ اگر یہ انقلاب اور انعکاس نہ ہوتا تو یہ نام بھی نہ ہوتا۔ یعنی سانچے کو قالب اور اس مال کو جو اُس میں ڈھالا گیا مقلوب کہتے ہیں۔

مگر یہاں انعکاس اور انقلاب یہاں (عبد و معبود میں) موجود ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ تعبد تذلل کو کہتے ہیں۔ عبد کی جانب سے تذلل ہوتا ہے اس لئے اُس کو عبد کہتے ہیں۔ اور چونکہ (تذلل مذکور) معبود کے لئے اور اُس کے سامنے ہوتا ہے تو اس کو معبود کہتے ہیں۔ مگر بناء اس تذلل کی یہ ہوتی ہے کہ عبد کی جانب احتیاج اور معبود کی جانب استغناء ہوتا ہے۔ سو احتیاج کی بناء عدم پر ہے، اور اس لئے اس فرق استغناء اور احتیاج کا حاصل یہ ہوگا کہ جو یہاں نہیں وہ وہاں ہے اور جو وہاں ہے یہاں نہیں۔ اگر ہے تو اُس کے مقابل کوئی مفہوم عدمی ہے۔ مثلاً وہاں وجود ہے تو یہاں عدم ہے، وہاں علم ہے تو یہاں جہل ہے۔ وہاں قدرت ہے تو یہاں عجز ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور صفات کو خیال فرمائیے۔

صفات متقابلات علم و جہل اور عجز و قدرت وغیرہ

ایک شکل پر ہیں صرف وجود و عدم کا فرق ہے

مگر جیسے بعد لحاظِ قابلیت جہل عدم العلم کو کہتے ہیں اور عجز عدم القدرت کو تو حاصل مدعا یہ ہوگا کہ علم اور جہل اور قدرت اور عجز وغیرہ متقابلات ایک شکل پر ہیں فقط فرق وجود و عدم ہے۔ یعنی جب جہل کی جانب اور عجز کی طرف قابلیت شرط ہوئی اور پھر عدم العلم اور عدم القدرت ہو تو پھر بجز اس کے اور کیا صورت ہوگی کہ صورت تو وہی ہے، پر ”علم“ اور ”قدرت“ کی طرف جو فِ شکل پُر ہے، اور جہل اور عجز کی طرف جو فِ شکل اور شکم صورت خالی ہے۔ اور اسی وجہ سے اُس کو قابل کہتے ہیں کیونکہ قبول

کے لئے یہ ضرور ہے کہ کسی شے کی شکل و صورت ہو اور پھر وہ چیز نہ ہو۔ سو یہ قصہ بعینہ ایسا ہے جیسا قالب و مقلوب میں ہوتا ہے قالب میں صورت ہوتی ہے ذو صورت نہیں ہوتا۔ مگر جیسے ہر مقلوب اپنے (ہی) قالب میں آسکتا ہے، ایسے ہی علم اپنی ہی صورت میں آئے گا، اور قدرت اپنی ہی صورت میں اور اس لئے یوں کہنا پڑے گا کہ یہ صورت اُس کے لئے قابل ہے اور وہ اُس کے لئے قابل ہے۔ الحاصل متقابلات مذکورہ میں باوجود اتحادِ شکلِ فرق وجود عدم ہوتا ہے۔ سو یہی قالب و مقلوب میں ہوتا ہے اور کیا ہوتا ہے؟ مقلوب کی جانب شکم صورت و شکل پُر ہوتا ہے اور قالب کی جانب بَوف۔ یعنی شکم صورت خالی۔ مثلاً روپیہ کی شکل یعنی وہ سطح بالائی اور صورت مخصوصہ جس کے دعوات کی ایک گول تکیہ پر عارض ہو جانے سے اُس پر ”روپیہ“ کا اطلاق ہوتا ہے، اور وہ شکل یعنی ایک سطح اندرونی جو روپیہ کی صورت مخصوصہ کے مطابق ہے دونوں میں پورا اتحاد ہے۔ مگر صرف اتنا فرق ہے کہ قالب یعنی سانچے میں اُس شکل کا پیٹ خالی ہوگا اور روپیہ پر جس کو مقلوب کہنا چاہئے جو صورت قائم ہوگی اُس کا پیٹ بھرا ہوا ہے۔ لہذا اس لئے خواہ مخواہ اس بات کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ عبد اور معبود میں اُسی قسم کا اتحاد ہے جو قالب اور مقلوب میں ہوتا ہے اور اسی قسم کا فرق ہے جس قسم کا فرق قالب اور مقلوب میں ہوتا ہے۔ مگر وہ ”اتحاد“ تو اتحادِ شکل و صورت ہے اور وہ ”فرق“ ذو شکل و صورت کے وجود و عدم کا فرق ہے۔

فرق درمیان عبدِ کامل و عبدِ ناقص

اس لئے عبدِ کامل کو یہ ضرور ہے کہ معبود کی شکل کامل رکھتا ہو۔ اور عبدِ ناقص کو یہ لازم ہے کہ وہ شکل اُس میں ناقص ہو۔ اگر کوئی قالب پورا ہے تو اُس میں شکل مقلوب بھی کامل ہے اور (اگر) قالب ناقص ہے، کسی طرف سے ٹوٹا پھوٹا ہے تو شکل مقلوب بھی اس صورت میں اس میں ناقص ہوگی۔

پھر جب معبودیت کے ان دونوں مرتبوں کو یاد کیا جائے۔ جن میں ایک کا نام مرتبہ محبوبیت ہم نے رکھا تھا، اور ایک کا نام مرتبہ حکومت، اور اُس کے ساتھ یہ بھی یاد

کہتے ہیں کہ اول، مرتبہ میں اول ہے اور دوم، اُس سے مرتبہ میں دوم۔
اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ مقابلہ مرتبہ اول عبد کامل ہیں تو پھر یہ بات
خواہ مخواہ دل نشین ہو جائے گی کہ حقیقت محمدی وہ شکل مرتبہ محبوبیت ہے، پر ایسے طور
پر جیسے قالب کی شکل ہوا کرتی ہے۔

مرتبہ محبوبیت کی تجلی گاہ خانہ کعبہ ہے اسی لئے اس کو بیت اللہ کہتے ہیں
جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب یہ گزارش ہے کہ خانہ کعبہ کو اگر بیت اللہ
کہتے ہیں تو بایں نظر کہتے ہیں کہ وہ تجلی گاہ مرتبہ محبوبیت ہے اور اس لئے (باعث)
شرف کعبہ وہ شکل ہوگی جو باعتبار انعکاس اُس کے باطن میں مطابق شکل مرتبہ محبوبیت
پیدا ہوگی اور اس وجہ سے شکل باطن کعبہ کو مرتبہ عکس مذکور کے ساتھ وہی نسبت فی
ما بین قالب و مقلوب ہوگی۔ اور اس لحاظ سے خانہ کعبہ کا بیت اللہ ہونا اسی اعتبار سے
ہوگا کہ اس کی شکل باطن عکس مذکور کو محیط ہے، اور عکس مذکور کے حق میں بہ منزلہ
ظرف ہے (جس طرح آئینہ عکس آفتاب کو محیط ہو کر بہ منزلہ ظرف بن جاتا ہے)
یعنی وہ ظرفیت اور احاطہ جو بیت میں ہونا چاہئے بیت اللہ میں بطور مذکور ہے۔

غرض حقیقت بیت اللہ یا یوں کہئے حقیقت کعبہ وہ شکل باطن ہے جو بہ نسبت
تجلی اول بہ منزلہ قالب ہے۔ کیونکہ خانہ کعبہ کا مسجد الیہ ہونا، یا بیت اللہ ہونا اسی
صورت کے اعتبار سے ہے۔ مگر اس صورت میں جیسے عکس واقع فی الکعبہ پر توہ تجلی
اول ہے شکل محیط عکس جو مصداق بیت اللہ ہے پر توہ شکل محیط تجلی اول ہی ہوگا، لیکن
اُس کا حال جو کہ زیر عنوان ”فرق در میان عبد کامل و عبد ناقص“ ابھی گذرا ہے۔ شکل محیط تجلی
اول سے وہ نقطہ مرکزی جس کو وسط تموجات ہونے کی وجہ سے بہ منزلہ صورت و شکل تجلی قرار دیا
مراد ہے اور اسی گذشتہ میں اس پر مبسوط بحث قلمبند ہو چکی ہے۔ یہی صورت معبود ہے جس کے
مطابق حقیقت عبد ہونی چاہئے۔ یہ بہ منزلہ مقلوب اور حقیقت عبد بہ منزلہ قالب ہے۔ سانچا یا
قالب جتنا درست اور صحیح ہوگا صورت مقلوب یعنی اصل صورت مطلوبہ اتنی ہی شاندار ظاہر ہوگی۔

اور وہ ذات جو کامل طور پر صفات معبود کی ایسی ہی مظہر ہوئی صرف خاتم الانبیاء علیہ السلام کی ہے۔
 زفرق تا بقدم ہر کجا کہ سے ینم کر شہد امن دل می کھد کہ جا ایں جا ست ﴿
 معلوم ہو چکا کہ وہ حقیقتِ عبدِ کامل ہے۔

حقیقتِ کعبہ پر توہ حقیقتِ محمدی ہے

مگر صدقِ عبدِ کامل پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ وہ ذاتِ حمیدہ صفاتِ حضرت
 خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم ہے، اور اس لئے اس بات کو تسلیم کرنا لا بدی ہے کہ
 حقیقتِ کعبہ پر توہ حقیقتِ محمدی ہے۔ اور اس وجہ سے اعتقادِ افضلیتِ حقیقتِ
 محمدی بہ نسبت حقیقتِ کعبہ ضروری ہے۔

استقبالِ کعبہ کی حقیقت اور اُس کی ضرورت پر کلام

باقی رہا استقبال۔ ہر چند اُس کا جواب ظاہر ہے، جو دفعِ استبعاد کے لئے کافی
 ہو، عرض کر چکا ہوں، یعنی ایسا ہے جیسے آستانہ بوسی وزیرِ مستلزمِ افضلیتِ آستانہ نہیں،
 ایسے ہی استقبالِ کعبہ مستلزمِ افضلیتِ کعبہ نہیں ہو سکتا۔

حقیقتِ الحال یہ ہے کہ در حقیقت استقبالِ کعبہ حقیقتِ کعبہ نہیں ہوتا، بلکہ
 وقتِ عبادتِ جسمانی بضرورتِ حضور جس کی ضرورتِ اول معلوم ہو چکی ہے استقبالِ
 عکس کی اس لئے ضرورت پڑتی ہے کہ مرتبہ تجلیِ اول و ثانی حضورِ جسمانی کے قابل
 نہیں اور عکسِ مراتب مذکورہ جو لائق حضورِ جسمانی ہیں بطورِ معروض عین مرتبہ تجلیِ مذکور
 ہیں۔ اس صورت میں حقیقت میں استقبالِ عکس مذکور جو بہ منزلہ مقلوب ہے منظور ہوتا
 ہے اور بضرورت و مجبوری استقبالِ حقیقتِ کعبہ جو بہ منزلہ قالب ہے لازم آجاتا ہے۔

مگر یہ ہے تو پھر بوجہ استقبالِ خیالی افضلیتِ کعبہ فقط وہم ہی وہم ہے۔ جواب
 چوتھے اشکال کے جواب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کی تحقیق کا تمہ کے شروع میں وعدہ کیا تھا۔

اس کی تقریر خود حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ سطور ذیل میں فرما رہے ہیں۔ ﴿

حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم باوجود افضلیت کسی کے مسجود کیوں نہیں بنائے گئے

اب یہ بات باقی رہی کہ حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت یوسف علیہ السلام تو باوجود مفضولیت مسجود ہیں اور حضرت خاتم باوجود افضلیت مسجود نہ ہوں، اس کے کیا معنی۔ علاوہ بریں اگر سجدہ غیر خدا شرک ہے تو یوں کہو خدا کی اجازت سے حسب روایت قرآنی یہ شرک ہوا، مگر تعجب ہے کہ باوجود اس اجازت کے حضرت خاتم کے لئے اجازت نہ ہوئی۔ اور اگر یہ شرک نہیں تو پھر وجہ ممانعت کیا ہے جو اہل اسلام سجدہ غیر کو روا نہیں رکھتے۔ اور اوروں پر اس وجہ سے طعن کرتے ہیں۔

اس معما کے حل کے لئے اول دو تین باتیں عرض کرتا ہوں۔ اس کے بعد مطلب اصلی عرض کروں گا۔ اول تو یہ گزارش ہے کہ اطباء یونان باہم اصول طب میں متفق ہیں۔ اور ڈاکٹران انگریزی اصول ڈاکٹری میں متفق ہیں۔ مگر بایں ہمہ اختلاف اشخاص اور اختلاف امراض اور اختلاف زمان کے باعث اور ادھر اختلاف رائے کی وجہ سے تجویز نسخہ میں کس قدر اختلاف پڑ جاتا ہے۔ سو انبیائے کرام اور علمائے ذوی الاحترام جو اطباء روحانی ہوتے ہیں باوجود اتفاق عقائد و ضروریات دین جو اس طب روحانی کے اصول ہیں، اگر احکام دینی میں جو ادویہ اور نسخہ جات طب روحانی ہیں بوجہ اختلاف اُمم اور اختلاف خرابی ہائے دینی اور اختلاف زمانہ اور نیز بوجہ اختلاف آراء باہم مختلف ہو جائیں تو کچھ دُور نہیں۔ القصد جیسے بوجہ فرق امزجہ مریضان باوجود اتحاد مرض دوا میں فرق کیا جاتا ہے۔ ایسا ہی بوجہ فرق امزجہ اُمم باوجود اتحاد ضرورت احکام دینی میں فرق کیا جائے گا اور جیسے بوجہ فرق موسم ایک مریض کو ایک ہی مرض میں کبھی کچھ بتلاتے ہیں کبھی کچھ ایسے ہی بوجہ اختلاف تشدد و عدم تشدد و رسوم جاہلیت احکام دینی میں کمی بیشی اور تغیر اور تبدیل رہا کرتی ہے اور جیسے بوجہ اختلاف امراض یہاں نسخوں میں فرق ہوا کرتا ہے۔ ایسے ہی وہاں بھی بوجہ اختلاف رسوم جاہلیت احکام

دینی میں فرق ہوگا۔ اور ان سب سے علاوہ جیسے بوجہ اختلافِ شخصیں اور کمی بیشی دُور اندیشی یا بوجہ اختلافِ فہم مطالبِ علمِ طب باہم نسخوں میں فرق ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی احکامِ دینی میں بوجہ کمی بیشی دُور اندیشی تو انبیاء میں اور بوجہ مذکور اور نیز بوجہ دیگر علماء میں اختلاف ہو جاتا ہے، لیکن باعثِ دُور اندیشی بیشتر تجربہ ہوا کرتا ہے۔ اس لئے پچھلے انبیاء اور پچھلے علماء بہ نسبت سابقین زیادہ دُور اندیش ہوا کرتے ہیں۔

احکامِ حق کا اصل مطلب سمجھنے میں کسی نبی کو غلطی نہیں ہوتی

علماء کی نسبت تو یہ بات ہر کوئی تسلیم کر سکتا ہے، پر انبیاء کی نسبت شاید اس خیال کو ایک خیالِ غلط سمجھیں۔ اس لئے یہ عرض ہے کہ جب باوجود کم فہمی اُمتِ عمل کے واسطے فقط بیانِ کلیات اور احکامِ کافی ہے، یہ نہیں کہ ہر عمل کے وقت انبیاء کرامِ تعلیم کے لئے آیا کریں تو انبیاء کرام تو بڑے ہی عالی فہم ہوتے ہیں۔ اُن کے واسطے یہ بات کیونکر کافی نہ ہوگی۔ مگر جیسے باوجود ظہورِ آفتاب بوجہ تفاوتِ البصار آفتاب کے دیدار میں تفاوت رہتا ہے۔ ایسے ہی باوجود وضوحِ بیانِ خداوندی و کفایتِ تصریح پھر اُس کے سمجھنے میں فرق ہوتا ہے۔ البتہ جیسے باوجود فرقِ ادراکِ آفتاب اگر کسی کو آفتاب ہی کی صورت نظر آتی ہے، یہ نہیں کہ کسی کو آفتاب نظر آئے اور کسی کو کچھ اور۔ ایسے ہی باوجود تفاوتِ فہم پھر ہر کسی کو خدا ہی کا مطلب سمجھ میں آئے گا۔ یہ نہیں کہ کوئی نبی مطلبِ اصلی سمجھے اور کوئی کچھ اور۔ الغرض وجہ استبعادِ مذکور فقط یہ تھی کہ انبیاء کی طرف احتمالِ غلط فہمی دربارہٴ ارشاداتِ خداوندی نہیں ہو سکتا۔ ورنہ راہِ حق معلوم ہونے کی پھر کوئی سبیل نہیں۔ اور اس تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ باوجود تفاوتِ معلومِ غلط فہمی نہیں ہوتی، پھر کیا استبعاد اور کیا تاثر مل رہا۔

تقریرِ مقدمہٴ ثانی

جب یہ مقدمہ معلوم ہو گیا تو اب دوسرا مقدمہ عرض کرتا ہوں۔ کسی شے کا ظہور دوسری شے میں دو طرح متصور ہے۔ ایک تو یہ کہ شے اول کی صورت دوسری شے میں منعکس معلوم ہو جیسے آئینہ میں ہوا کرتا ہے۔

دوسری یہ کہ ایک شے کا وصف دوسری شے میں آ جاوے۔ جیسے آفتاب کا نور چاند میں، کواکب میں، ذرات میں، زمین و آسمان میں آ جاتا ہے۔ یا جیسے آتش کی حرارت پانی میں، ہوا میں، کھانے میں، پینے میں آ جاتی ہے۔

قسم اول کو ہم اپنی اصطلاح میں ”ظہورِ جمال“ کہتے ہیں اور قسم ثانی کو ”ظہورِ کمال“۔ مگر یہ بات ملحوظِ خاطرِ ناظرین اوراق رہے کہ قسم اول میں فقط صورت کا ظہور ہونا چاہئے، وہ صورت اچھی ہو یا بُری۔ اور قسم ثانی میں وصف کا ہونا چاہئے، وہ وصف اچھا ہو یا بُرا ہو۔ غرض لفظ جمال و کمال کو دیکھ کر کوئی صاحب دھوکا نہ کھائیں۔ اصطلاح میں معنی لغوی یا عرفی کی پابندی ضرور نہیں۔ گو اس بحث میں معنی عرفی اور لغوی کے ملحوظ رکھنے میں کچھ حرج نہیں۔ کیونکہ اصل مقصد کے خدا کے ظہورِ جمال اور ظہورِ کمال کے احکام کا بیان کرنا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہاں جمال اور کمال دونوں باعتبار معنی لغوی و عرفی پورے پورے ہیں۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب یہ گزارش ہے کہ خدا کے یہاں بھی دونوں ظہور ہیں۔

ظہورِ جمال کا حال اور اُس کیفیت اور محلِ ظہور تو مفصل معلوم ہو چکے۔ یعنی بیت اللہ اور بیت المقدس میں بایں وجہ کہ انطباع صورتِ محبوبیت و صورتِ حکومت ہے ظہورِ جمالِ خداوندی کا اقرار لازم ہے۔ بالخصوص خانہ کعبہ میں ظہور تو ہر طرح سے ظہورِ جمال ہی ہے۔ کیونکہ وہ محلِ انطباع صورتِ جمیل ہے۔ چنانچہ پہلے مشرّح معلوم ہو چکا۔

اثباتِ ظہورِ کمالِ خداوندی

رہا ظہورِ کمال.... ہر چند اُس کے ثبوت کے مضامین بھی معروض ہو چکے ہیں،

مگر چونکہ بغرضِ اثباتِ ظہورِ کمال معروض نہیں ہوئے، تو اب تصریح لازم ہوئی۔

سنئے! مکرر یہ بات عرض کر چکا ہوں کہ مخلوقات میں جو کچھ ہے وہ خدا کی

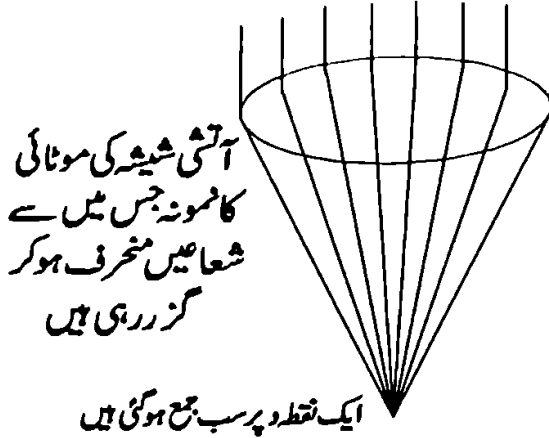
عطاء ہے۔ وجود سے لے کر آخر تک کوئی صفت و جود مخلوقات میں خانہ زاد نہیں۔ مگر

یہ ہے تو پھر تمام کائنات میں ظہورِ کمالِ خداوندی ہوگا۔ صفت و جود سے وہ صفات

مُراد ہیں جو وجود کے ساتھ خاص ہیں جو کہ بلیض وجود موجودات میں نمایاں ہوئیں جیسے علم، سمع و بصر اور قدرت وغیرہا، ممکنات میں ظاہر ہیں جن کا منشاء وجود ہے۔ کھاتا فرق ہے کہ بوجہ فرق قابلیت کہیں کسی صفت کا زیادہ ظہور ہوگا، کہیں کسی صفت کا کم۔ مثال مطلوب ہو تو میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ آئینوں میں نور آفتاب زیادہ آتا ہے اور اُن میں سے بھی آتشیں شیشہ میں حرارت آفتاب زیادہ آتی ہے۔ سو یہ فرق قابلیت نہیں تو اور کیا ہے۔

مگر جیسے صفات آفتاب کے ظہور میں بوجہ فرق قابلیت یہ تفاوت ہے، ایسے ہی صفات خداوندی میں بھی بوجہ فرق قابلیت یہ تفاوت ہوتا ہے، یہی وجہ ہوئی کہ انسان میں ”علم و فہم اور حکمت“ کا بہ نسبت تمام کائنات زیادہ ظہور ہے، اور ملائکہ میں بہ نسبت تمام مخلوقات ”قدرت“ کا زیادہ ظہور ہے۔ ورنہ اتصال وجود میں جو منبع جملہ صفات کمال ہے چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں تمام ممکنات ایسی ہی مستاوی الاقدام ہیں جیسے شعاعوں کے اتصال ۷ جس طرح عام شیشہ سے شعاعوں کا اتصال ہوتا ہے اسی طرح آتش شیشہ سے ہوتا ہے۔ لیکن آتش شیشہ سے گذرتی ہوئی جو شعاعیں کسی کپڑے پر پڑتی ہیں تو کپڑا سلگ اٹھتا ہے، اُتے ہی فاصلہ پر اگر سادہ شیشہ نصب کر دیا جائے تو جو شعاعیں اُس سے گذرتی ہوئی کپڑے پر پڑیں گی اُن کا عام شعاعوں سے زیادہ کوئی اثر نہ ہوگا۔ سادہ شیشہ اور آتش شیشہ میں شعاعوں کا مرور اُن کی قابلیت کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔ اس وجہ سے مختلف آثار ظاہر ہوتے ہیں۔ سادہ شیشہ ہماری مراد ایسا شیشہ ہے جس کی ساخت یعنی دبازت وسط اور اطراف سب جانبوں سے برابر ہو، آتش شیشہ محذب ہوتا ہے۔ یعنی وسط میں موٹائی ہوتی ہے اور اطراف میں اُس سے کمی۔ سادہ شیشہ سے شعاعیں سیدھی گذر جاتی ہیں شیشہ کے جسم سے گذرنے کا اُن کے مستقیم ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ محذب یا آتش شیشہ سے جب شعاعیں گذرتی ہیں تو اُن کا رخ وسط کی طرف ترچھا ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک خاص دُوری پر پہنچ کر سب وسط میں جمع ہو جاتی ہیں۔ جس کے نتیجے میں وہ حرارت بھی جو شیشہ کی سطح پر شعاعوں کے ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے وسط میں جمع ہو کر سورج کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ جس میں وصف اخراق نمایاں ہوتا ہے، اسی

لئے اس کو آتشِ شیشہ کہتے ہیں نقوشہ مندرجہ ذیل میں ایک محدب شیشہ ہے۔



اس سے شعاعوں کے سطح پر گرنے اور ان کے وسط کی طرف انحراف کی کیفیت معلوم ہوگی اور سطح سے شعاعوں کے گذرتے وقت جو ترچھا پن ہوتا ہے اُس کا انداز بھی ظاہر ہو جائے گا۔ پھر مناسب دوری (د) پر تمام شعاعوں کا اجتماع اور محلِ شعلہ بھی واضح ہو جائے گا۔ یہ فرق قابلیت ہے جس سے صفاتِ آفتاب کے ظہور میں نمایاں تفاوت واقع ہو گیا۔ اس فرق کا انتساب فاعل یا مؤثر کی جانب نہیں کیا جائے گا۔ مفعول یا فاعل ہی کی طرف صحیح ہوگا۔ ﴿ میں جو منبعِ نور و حرارت ہیں آتشیں شیشہ وغیرہ شیشہ جات و اجسام برابر ہیں۔ اگر یہ فرق فاعل کی طرف سے ہو تو کیونکر ہو۔ فاعل یعنی مؤثر تو دونوں جگہ ایک ہے۔ وہاں تمام اجسام میں شعاعیں مؤثر ہیں۔

یہاں تمام ممکنات میں وجود مؤثر، بجز اس کے کہ وہاں بھی اور یہاں بھی یہ فرق قابل کی طرف سے ہو اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ بالجملہ بوجہ فرق قابلیت منجملہ صفاتِ کمال خداوندی انسان میں علم اور ملائکہ میں قدرت نے زیادہ ظہور کیا۔

کمالِ علم خداوندی سے مشرف ہونے کی وجہ سے ہی آدم علیہ السلام و بنی آدم مستحقِ خلافت قرار پائے

اور اسی لئے مشرف بہ خلافت حضرت آدم اور حضرت بنی آدم ہوئے۔ ملائکہ کو باوجود کمال کمالات عملی یہ شرف میسر نہ آیا۔

فلسفہ ”خلافت“

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ خلافت معاملات باہمی یعنی اُن امور اختیار یہ میں ہوا کرتی ہے جو دوسروں سے تعلق رکھتے ہیں۔ احوال ذاتی اور افعال لازمہ میں یا ایسے افعال میں جن میں دوسروں سے تعلق نہ ہو خلافت اور نیابت کی گنجائش نہیں۔ یہ کسی نے نہ سنا ہوگا کہ خوردنوش، بول و براز و صحت و مرض و موت و حیات میں کوئی کسی کا خلیفہ بنا ہو۔ البتہ حکومت و ہدایت و بیع و شراء وغیرہ معاملات اختیار یہ میں ایک دوسرے کا خلیفہ ہوا کرتا ہے۔ مگر یہ سب معاملات بے علم متصور نہیں۔ ہدایت کا علم پر موقوف ہونا تو بے کہے سب کو معلوم ہے۔ رہی حکومت۔

اگر بطور انصاف ہو تو قوانین حکومت کا علم اور تمیز انصاف و ظلم چاہئے، ورنہ اتنا علم لابدی (ضروری) ہے کہ کیا حکم دیتا ہوں اور کس پر حکم کرتا ہوں۔

علیٰ ہذا القیاس بیع و شراء میں نفع ہر کسی کو مقصود ہوتا ہے، اور وہ بے علم نرخ و تمیز اقسام بیع متصور نہیں۔ ادھر حقوق بائع و مشتری کے معلوم ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے ان معاملات میں وہ شخص زیادہ مستحق خلافت ہوگا۔ جو علوم ضروریہ میں اوروں سے زیادہ ہو۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ من جملہ معاملات اختیار یہ خدا اور بندے کے بیچ میں معاملہ ہدایت و حکومت یقینی ہے، اور پھر ان میں خدا ہادی اور حاکم ہے اور بندہ گمراہ و طالب ہدایت اور محکوم متلاشی (یعنی جو یائے) احکام۔ اور پھر اُس کے ساتھ ضرورت خلافت اس سے زیادہ ہے جو بندوں میں باہم ہوا کرتی ہے۔

یعنی خدا تک ہر کسی کو رسائی نہیں، اور دنیا کے ہادیوں اور حکام تک ہر کسی کو رسائی ممکن ہے، اگرچہ دُشوار ہو۔ پھر اس کے ساتھ اختیارِ توکیل و استخلاف اوروں کی نسبت خدا کو زیادہ حاصل ہے۔ اس لئے نظر بر کرم خداوندی عقل اس پر شاہد ہے کہ خداوند قاضی الحاجات نے ہم محتاجوں کی رفع ضرورت کے لئے بالضرور ہدایت و تنقید احکام کے لئے بڑے بڑے ذی علموں کو اپنا خلیفہ مقرر کیا ہوگا۔

تین گروہوں یعنی فرشتوں، جنات و انسانوں میں سے خلافت کے مستحق صرف بنی آدم کیوں قرار دیئے گئے

مگر ادھر جو غور کیا تو تین گروہ کی طرف بوجہ و فور علم احتمالِ خلافت تھا۔ فرشتے، جنات، انسان۔ ان کے سوا جمادات، نباتات، حیوانات میں بوجہ بے شعوری اور بے علمی امکانِ خلافت خداوندی نظر نہ آیا۔ لیکن فرشتوں اور جنات تک تو وہی نارسائی موجود ہے، اس لئے یہی یقین ہے کہ خلفاءِ خداوندی اگر ہوں گے تو انہیں حضراتِ بنی آدم میں ہوں گے۔

بنی آدم میں خلافت کے مشاہدے سے یہ نتیجہ نکالنا

کہ مدارِ علیہ خلافت یعنی علم میں بنی آدم بڑھے ہوئے ہیں

ادھر دیکھا تو بنی آدم میں ہر قرن میں کارفرمایانِ حکومت اور راہنمایانِ ہدایت اپنے کام میں مشغول رہے ہیں۔ اور بکثرت مدعیانِ خلافت گذرے ہیں۔ اس وجہ سے یہ یقین ہو گیا کہ یہ خلافت بنی آدم میں ہے تو وجہ استحقاقِ خلافت یعنی علم بھی ان میں اوروں سے زیادہ ہوگا۔ ادھر اس یقین کے لئے یہ خیال اور بھی مؤید ہو گیا کہ باوجود ہجومِ ضرورات و حوائج و مشاغلِ کثیرہ ضروریہ و غیر ضروریہ علم میں بنی آدم نے وہ ترقی کی ہے کہ اُس سے زیادہ متصور نہیں۔ اس عقلِ خداوندی کی بدولت مکنوناتِ ذات و صفات و ”اسرارِ احکامِ خداوند عالم“ کا پتہ لگایا۔

اور معلومات تو درکنار۔ ملائکہ اور جنات کی ترقی علمی نہ دیکھی نہ سنی۔ البتہ اُن کے زورِ قدرت کے افسانے دیکھے نہیں تو سُننے اس کثرت سے ہیں کہ گنجائشِ انکار باقی نہیں، بالخصوص ملائکہ کا حال تو کچھ نہ پوچھئے، اخبارِ راست بازانِ دین، انبیاء اور صدیقین اس پر ناطق ہیں کہ اِحیاء و اِماتت و حملِ عرشِ اعظم و تحریکِ اجرامِ علویہ وغیرہ اُمورِ عظام سب انہیں کے حوالہ ہیں، یہاں تک کہ بذریعہٴ نَفخِ صورِ عالم کا برباد ہونا اور پھر قائم ہونا بھی انہیں کے زور اور قدرت سے متعلق ہے۔

ادھر اپنی عقلِ نارسا کو دوڑایا تو وہ بھی یہ خبر لائی کہ ممکنات یعنی مخلوقات میں جو کچھ ہے وہ خدا کا فیض ہے۔ پر اس طرح کہ جیسے قالب میں مقلوب ہوتا ہے۔ چنانچہ اس مضمون کی طرف اشارہ بقدر کفایت پہلے گذر چکا، اور اُس سے زیادہ نہ اہل فہم کو ضرورت، نہ ان اور اراق میں گنجائش، اس صورت میں موافق قاعدہ قالب و مقلوب جتنا ادھر ابھار ہوگا اتنا ہی ادھر گہراؤ ہوگا۔

معاملات کا تعلق صفاتِ متعدیہ سے ہے

اور افعالِ غیر متعلقہ بالغیر کا صفاتِ لازمہ سے

مگر ادھر دیکھا تو معاملات سے صفاتِ متعدیہ، علم و ارادہ و قدرت وغیرہ کو متعلق پایا اور احوالِ ذاتیہ اور افعالِ لازمہ غیر متعلقہ بالغیر کو صفاتِ لازمہ سے مربوط پایا۔ چنانچہ حکومت و ہدایت و بیع و شراء وغیرہ معاملاتِ اختیاریہ کے برتاؤ سے، اور خوردنوش و بول براز و صحت و مرض و موت و حیات وغیرہ احوال و افعالِ لازمہ غیر متعلقہ بالغیر کے مشاہدے سے خود ظاہر ہے۔ (کہ یہ سب صفاتِ لازمہ حیات وغیرہ سے مربوط ہیں)۔

صفاتِ متعدیہ میں سے علم سب سے اُوپر اور مخلوقات

میں سے باعتبار حاجت انسان سب سے نیچی ہے

مگر صفاتِ متعدیہ میں دیکھا تو علم کو سب سے اُوپر اور سب پر حاکم پایا۔ اور مخلوقات میں باعتبار حاجت دیکھا تو انسان سب سے نیچے نظر آیا۔ علم کا ارتقاع (برتری) تو خود ظاہر ہے، البتہ انسان کا انحطاط باعتبار حوانِ محتاج بیان ہے۔

ملائکہ کا مرتبہ احتیاج

اس لئے یہ گزارش ہے کہ ملائکہ تو حاجات کے حساب سے ایسے ہیں کہ گویا کسی بات میں محتاج ہی نہیں۔ زن و فرزند، خوردنوش و لباس، مکان، گھوڑا، سواری،

اسباب، اثاث البیت وغیرہ ضروریات میں سے کسی چیز سے سروکار ہی نہیں۔

جنات کا مرتبہ احتیاج

رہے جنات تو بوجہ نیرنگی ظہور و اختیار پرواز و حرکات سریعہ و طاقت حمل اِثقال باوجود احتیاج بہت سے اسباب سے غنی و مستغنی۔

جمادات کا مرتبہ احتیاج

اُن کے سوا جمادات تو ”علویہ“ ہوں یا ”سفلیہ“ سوائے موجد و وجود بظاہر اور کسی کے محتاج نہیں۔

نباتات کا مرتبہ احتیاج

اور نباتات کو دیکھا تو علاوہ موجد و وجود، زمین کے بھی محتاج ہیں اور پانی کے بھی محتاج ہیں، ہوا کے بھی محتاج، حرارت آفتاب کے بھی محتاج۔ غرض موافق اربعہ عناصر داخلہ (جو اُن کے ارکانِ جسم ہیں) ان چار ارکانِ خارجہ (یعنی خاک اور ہوا، پانی اور آگ) کی بھی اُن کو ضرورت ہے۔

حیوانات کا مرتبہ احتیاج

اور حیوانات کو دیکھا تو اُن ضرورتِ مذکورہ کی ضرورت تو تھی ہی، اُس کے ساتھ خورد و نوش کی ایک اور شاخ لگی ہوئی ہے۔

انسان کا مرتبہ احتیاج

رہے حضرت انسان، اُن کو دیکھا تو سراپا حاجت پایا، پھر جس چیز کو دیکھے زمین سے لے کر آسمان تک وہ سب انہیں کی کارِ برآری کے لئے مہیا۔ زمین، پانی، ہوا، آگ، چاند، سورج، ستارے، نباتات، حیوانات سب اُس کے کام کے، پر وہ کسی کے کام کا نہیں۔ زمین وغیرہ اشیاء مذکورہ نہ ہوں تو انسان کو زندگی و بالِ جان ہو جائے، مرنہیں تو ناک میں دم ضرور آجائے، پر انسان نہ ہو تو کسی کا کچھ نقصان نہیں۔

ادھر علم طب کی شرح و بسط پر نظر کیجئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ نباتات و حیوانات تو درکنار، اجرام علویہ و سفلیہ بھی اُسی کے لئے ہیں

﴿ابرو بادومہ و خورشید و فلک درکارند تا توانانے بکف آری و بہ غفلت نہ خوری
ہمہ از بہر تو سرکشہ و فرماں بردار شرط انصاف نباشد کہ تو فرماں بری﴾
یعنی چاند، سورج، ستارے وغیرہ۔

اس کثرت حاجات سے یوں نمایاں ہے کہ انسان سے زیادہ کوئی محتاج نہیں، اور اس وجہ سے وہ اتنا نیچے گرا ہوا ہے کہ اُس سے زیادہ نیچے اور کوئی نہیں۔ ﴿کما قال اللہ سبحانه و تعالیٰ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ الْآیة اب اصل مقصد کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ خلافت کی قابلیت انسان کے سوا کسی میں نہ تھی۔ نہ جنات میں، نہ فرشتوں میں۔﴾ اور خیر کوئی اور اُس سے نیچے ہو کہ نہ ہو، فرشتوں اور جنات سے اُس کا نیچے ہونا یہاں تو درکار ہے۔ حیوانات اور نباتات اور جمادات میں تو پہلے عرض کر چکا ہوں کہ بوجہ بے علمی اور بے شعوری لیاقتِ خلافت ہی نہیں۔ ہاں ملائکہ اور جنات میں یہ لیاقت موجود ہے، انہیں کی نسبت باعتبار حوائج کم و زیادہ ہونا درکار ہے۔ تاکہ مطلبِ اصلی اس پر متفرع ہو۔ سو اُن دونوں کی نسبت انسان کا حوائج میں زیادہ ہونا معلوم ہی ہو چکا، جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ باعتبار احتیاج وہ ان دونوں سے نیچے گرا ہوا ہے۔

علاوہ بریں مادّہ انسانی خاک ہے اور مادّہ ملکی نور پاک ہے۔ رہے جنات وہ بھی آتشی ہیں اُن کا مادّہ نور مصفا نہیں تو کیا ہوا، آخر پھر نور ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مادّہ انسانی کس قدر ان دونوں کے مادّوں سے گرا ہوا ہے۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ خاک کو سب سے نیچے جگہ ملی۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مرتبہ اور مقام اصلی میں ہر کوئی اپنے مادّہ کا تابع ہوتا ہے۔ گو استفادہ کمالات کے بعد اوروں سے بڑھ جائے۔ غرض مقامِ انسانی باعتبار اصل سب سے نیچے ہے۔ اس لئے موافق یا دداشت قاعدہ قالب و مقلوب یوں خیال میں آیا کہ وہ صفت جو سب میں اُوپر اور سب سے مستغنی ہے اُس

میں منعکس ہوگی کون سی صفت ہے؟ یہی علم ہے جو منجملہ صفاتِ کمالات سب سے اوپر ہے اور سب سے مستغنی ہے اور سوا اس کے اور سب صفاتِ کمالات اُس کے نیچے اور اُس کی محتاج۔ کسی چیز کا علم نہ ہو تو اُس کا ارادہ بھی نہیں ہو سکتا۔ اور قدرت بھی اُس سے متعلق نہیں ہو سکتی۔ اور علم کو ارادہ و تعلق قدرت کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ یہ مضمون پہلے، اس سے زیادہ عرض کر چکا ہوں۔ بالجملہ علم میں انسان کا نمبر اول نظر آتا ہے، اس لئے مستحقِ خلافت خداوندی اُس کے ہوتے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔

ملائکہ کو خلافت نہ ملنے کی وجہ

اور ہوتو کیونکر ہو، اُس کے سوا اگر نظر پڑتی ہے تو ملائکہ پر پڑتی ہے۔ کیونکہ اُن کی اطاعت کی یہ کیفیت کہ سوائے امتثالِ امر اور کچھ کام ہی نہیں، اور زہد و تقویٰ کی یہ حالت کہ نوبت بہ عصمت پہنچی۔ چنانچہ ان دونوں مضمونوں پر آیت قرآنی لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ O (وہ اللہ کے حکم کے خلاف نہیں کرتے جو اس نے اُن کو دیا اور اُس کام کو کرتے ہیں جس کا اُن کا حکم دیا جاتا ہے) شاہد ہے۔

مگر یہ سب کچھ مسلم، بالخصوص بہ مقابلہ بنی آدم جن کی شورہ پشیمان عیاں ہیں، لیکن اس کو کیا کیجئے کہ ان سب کا ما حاصل کمالِ عبادت ہے۔ اور عبادت منجملہ کمالات و صفاتِ خالق نہیں، بلکہ خواصِ مخلوقات میں سے ہے اور ظاہر ہے کہ خلافت کے لئے مستخلف کا کمال درکار ہے۔ یعنی خلیفہ میں مستخلف کے یعنی جس کا خلیفہ قرار دیا جائے اُس کے کمال کے ہونے کی ضرورت ہے۔ اور عبادت و فرماں برداری خالق جل مجدہ کے کمالات میں سے نہیں اس کا تعلق مخلوق سے ہے۔ اور (یعنی کوئی دوسرا) کمال ہو کہ نہ ہو، ہاں علم البتہ صفتِ اولیٰ خداوندی ہے اور بائیں نظر کہ سوا اس کے کوئی صفت منجملہ صفاتِ متعلقہ بالغیر باعتبار تعلق قدیم نہیں، گو باعتبار تحقق قدیم ہو اُس کو اگر خاصہ خداوندی کہئے تو بجا ہے۔ بعض صفات ایسی ہیں کہ اُن کا تعلق صرف ذات سے ہے جیسے حیات کہ اس کا تعلق صرف ذات موصوف بالِحیات سے ہے، یہ باعتبار تحقق اور باعتبار تعلق ہر طرح قدیم ہے۔

اور بعض صفات ایسی ہیں کہ ان کا تعلق غیر سے ہوتا ہے۔ ایسی صفات تحقق کے اعتبار سے قدیم ہیں مگر تعلق کے اعتبار سے قدیم نہیں سوائے علم کے کہ باوجود اس بات کے کہ اس کا تعلق غیر سے ہے مگر یہ صفت یعنی علم تحقق اور تعلق ہر دو اعتبارات سے قدیم ہے۔ ایسی صفت کو اگر خدا کی صفت خاصہ کہا جائے اور یہ تسلیم کیا جائے کہ جو مخلوق اس صفت کی حامل ہے وہ خدا کی اُس صفت کی حامل ہے جو اس کی صفت خاصہ ہے۔ تو بجا ہوگا کہ یعنی ارادہ، مشیت، قدرت، تکوین خدا کے حق میں قدیمی ہیں، پر مرادات، اشیاء اور مقدرات اور مکائنات کے ساتھ اُن کا تعلق قدیمی نہیں۔ ورنہ عالم قدیم ہوتا۔ چنانچہ ظاہر ہے اور علم قدیم ہو تو کچھ حرج نہیں (معلومات خواہ بتدریج بعد میں ظہور میں آئیں)

قدامتِ علم کا اثبات ہر دو حیثیات یعنی تحقق و تعلق کے اعتبار سے

بلکہ بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ قدیم نہ ہو تو حرج ہے۔ اس معما کی کما بینگی تو شرح ہی نہیں کر سکتا، ان اوراق میں اس کی گنجائش کہاں۔ پر اشارہ اجمالی کئے جاتا ہوں۔ افعال اختیار یہ میں علم مراد کا سابق ہونا ضروری ہے۔ مگر جب علم خداوندی افعال خداوندی سے مقدم ہوگا تو زمانہ سے اُس کی سبقت خواہ مخواہ مسلم ہوگی۔ اور جب علم کی سبقت زمانہ سے مسلم ہوگی تو پھر یہ نہیں کہہ سکتے کہ علم الہی کا تعلق فلاں شے سے فلاں زمانہ میں ہو اور اس سے پہلے نہ تھا جیسے مثلاً قدرت کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ قدرت الہی سے فلاں شے فلاں زمانہ میں وجود میں آئی تو علم تحقق اور تعلق دونوں کے اعتبار سے قدیم ثابت ہوگا۔ بنا بریں آگے یہ ثابت کرتے ہیں کہ ”علم“ زمانہ پر سبقت رکھتا ہے۔ کیونکہ جیسے انقلاباتِ مکانی شمس و قمر و کواکب کو دیکھ کر ہم یہ سمجھ جاتے ہیں کہ ہونہ ہوزمین یا علویات مذکورہ متحرک ہیں، حالانکہ خود حرکت محسوس نہیں ہوتی۔

ایسے ہی انقلاباتِ عدم و وجود وغیرہ انقلاباتِ زمانے کو دیکھ کر یہ سمجھ میں آتا ہے، کہ یہاں بھی کوئی حرکت ہے جو یہ انقلاب ہے۔
ورنہ انقلاب کی پھر کوئی صورت نہیں۔

انقلاب منجملہ خواص حرکات ہے

کیونکہ انقلاب منجملہ خواص حرکات ہے۔ اگر حرکت کے ساتھ انقلاب مخصوص نہ ہوتا تو انقلاب سے حرکت کو نہ پہچان سکتے اور علم حرکاتِ شمس و قمر وغیرہ کو اکب، یا حرکتِ زمین ہرگز یقینی نہ ہوتا۔ یعنی جیسے اب اس میں تاٹل ہے کہ کون متحرک ہے (شمس وغیرہ کو اکب یا زمین؟) خود حرکت میں بھی تاٹل ہوتا۔ (کہ حرکت کیا چیز ہوتی ہے) مگر انقلاب، خواص حرکات میں سے ٹھہرا تو پھر انقلاباتِ زمانی یعنی انقلابِ وجود و عدم بھی ضرور حرکت پر دلالت کرے گا اور وہ ایسی حرکت ہوگی کہ اس سے اوپر اور حرکت نہ ہوگی، کیونکہ وجود و عدم سے اوپر کوئی مفہوم ہی نہیں۔ سو ایسی حرکت وہی ہو سکتی ہے جو بوجہ ایجادِ خداوندی یعنی افعالِ خداوندی سمجھ میں آسکتی ہے، کیونکہ مخلوقات کا وجود و عدم خدا کی ایجاد و اعدام کی بدولت ہے۔

انقلابِ وجود حرکتِ وجودی پر دلالت کرتا ہے

جیسے انقلابِ مکانی حرکتِ مکانی پر

مگر جیسے انقلابِ مکانی حرکتِ مکانی پر دلالت کرتا ہے، انقلابِ وجود حرکتِ وجودی پر دلالت کرے گا۔ علیٰ ہذا القیاس جیسے حرکتِ مکانی میں ہر دم ایک نیا مکان آتا ہے، حرکتِ وجودی میں ایک نیا وجود آئے گا۔ مگر چونکہ قبل حرکت محض عدم ہوتا ہے، اور بعد انتہاء حرکت مذکورہ بھی محض عدم ہو جاتا ہے تو حرکتِ نی الوجود ایسی ہوگی جیسی حرکتِ عکس آئینہ میں۔ اگر ایک بڑے آئینہ پر شمع رکھی جائے تو اس کے عکس کا آئینہ میں مشاہدہ ہوگا۔ اب اس کو سرکانے سے جو حرکت اُس عکس میں پیدا ہوگی اس کا حاصل یہ ہوگا کہ وہ منعکس شے سابق مقام سے معدوم اور اس سے آگے موجود ہوتی جا رہی ہے۔ یہ وجود و عدم کا تعاقب صرف عکس میں ہے اور یہ تجدیدِ امثال ایک حرکت ہے۔ ورنہ اگر مثل حرکتِ اصل (یعنی اصل متحرک کی مانند) ہوا کرتی تو لازم یوں تھا کہ جیسے قبل حرکتِ مکانی بھی مثلاً متحرک کسی مکان میں

ہوتا ہے اور بعد اثناء حرکت بھی کسی مکان ہی میں ٹھہرتا ہے، ایسے ہی یہاں بھی قبل حرکت اور بعد حرکت وجود ہی ہوا کرتا اور باوجود حدوثِ قدم ہوتا۔ غرض معلوماتِ خداوندی بوجہ تحریکِ ارادہ آئینہ وجود کے مقابل آ کر اس میں منعکس ہو جاتی ہے، اور بعد زوال تقابلِ انعکاس موقوف ہو جاتا ہے اور اس لئے وجود سے کچھ سروکار نہیں رہتا۔

علم کا وجود زمانہ سے بھی مقدم ہے

بالجملہ حرکتِ مذکورہ سب میں اوپر ہے۔ ادھر زمانہ کو دیکھا تو اُس میں ایسا تجزؤ دپایا جس کے اوپر اور تجزؤ و نظر نہیں آتا، بلکہ اور تجزؤ ذات یعنی حرکات اُس کی محتاج ہیں۔ اُس کے اس علوٰ مراتب سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ وہی حرکت ہے جو تحریکِ ارادہ الہی سے مسافتِ وجود میں پیدا ہوئی ہے۔ کیونکہ نہ اس محرک سے اوپر کوئی محرک، نہ اس مسافت (یعنی مسافتِ وجود) سے اوپر کوئی مسافت، اس لئے حرکتِ فیما بین یعنی تجزؤ و فیما بین محرکِ مذکور و مسافتِ مذکورہ بھی وہی تجزؤ و ہوگا جس سے اوپر اور تجزؤ و یعنی حرکت نہ ہو۔

ہم کو حرکت کا علم کیونکر ہوا

اور چونکہ وہ حرکت ہمارے وجود میں موجود ہے تو ہم کو یہ معلوم ہوتا رہتا ہے کہ اب اتنی دیر ہوئی اور اب اتنی۔ ورنہ زمانہ جیسی غیر محسوس چیز کا پتہ لگانا معلوم۔

نتیجہ کلام... یعنی مثلِ ذات کے علمِ الہی بھی قدیم بالفعل ہے

مگر جب زمانہ اس حرکت کو قرار دیا جو تحریکِ ارادہ الہی سے پیدا ہوتی ہے تو لاجرم علم سے زمانہ متاخر الوجود ہوگا (کیونکہ علمِ ارادہ سے مقدم ہے جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے) اور اس لئے بہ نسبت علمِ خداوندی اس بات کے کہنے کی گنجائش نہ ہوگی کہ اس وقت میں تھا اور اس وقت میں نہ تھا، بلکہ خواہ مخواہ یہ بات مسلم ہوگی کہ جیسے ذاتِ خداوندی قدیم ہے ایسے ہی علم بالفعلِ خداوندی بھی قدیم ہے۔

نتیجہ زمانہ کے حدوث کا اثبات

اس تقریر میں اس مضمون کے باور کرنے سے کہ ہر دم نیا وجود آتا ہے جیسے مسئلہ تجددِ امثال حل ہو جاتا ہے، ایسے ہی زمانہ کے حرکتِ ارادی ہونے سے اُس کے حدوث کا یقین ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حرکتِ ارادی ایجادی کے لئے (یعنی کسی چیز کو موجود کر دینے کے لئے ارادہ کی حرکت کے لئے) جیسے یہ ضرور ہے کہ اول عدمِ محرکات یعنی مخلوقات ہو۔ ایسے ہی یہ بھی ضرور ہے کہ اول وہ حرکت نہ ہو۔ جس کا حاصل یہ ہوگا کہ زمانہ جانبِ ماضی میں غیر متناہی نہیں، متناہی ہے۔ مگر جب یہ دیکھا جائے کہ یہ مانعِ انتہا کی جانب میں نہیں ہے تو یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ مستقبل کی جانب میں لاتناہی ہو۔ گویا جس وجہ کہ وجہ ”ضرورت“ نہیں (اس لئے) استمرار و لاتناہی استقبال کو ضروری بھی نہیں۔ اور (بالخصوص) جب یہ خیال کیا جائے کہ ”موجود“ نہ ہو۔ یعنی جب یہ خیال کیا جائے کہ کوئی ممکن جس کو موجود کرنے کے لئے ارادہ کو حرکت ہوتی ہے اور اسی حرکتِ ارادے کے نتائج کا نام زمانہ ہے وجود ہی میں نہ لایا جائے تو جب اس حرکتِ ارادے کے متعلقات ہی نہ ہوں گے تو نتائجِ حرکاتِ ارادہ بھی نہ ہوگا، یعنی زمانہ ہی نہ رہے گا تو استقبال کی لاتناہی بھی حرفِ غلط بن جاتی ہے۔ **فائدہ:** واضح رہے کہ تجددِ امثال اور تعریفِ زمانہ پر اس سے زیادہ واضح کلام حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مصابح التراویح و تقریر دل پذیر میں کیا ہے۔ جس کو شوق ہو وہاں مطالعہ کرے۔

خلاصہ کلام و رجوع بمقصد

الحاصل علم ”بالفعل“ قدیم خدا ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ یہ قدم بوجہ ضرورتِ ایجاد ہے۔ سو سوائے خالق اور موجد ہی کون ہے جو اس کا علم قدیم ہو۔ اور سوائے علمِ منجملہ صفاتِ کلمات (یعنی ارادہ، قدرت وغیرہ) اور کوئی صفت (جو ممکنات کو وجود میں لانے میں کام کرتی ہے) ایسی نہیں کہ بالفعل ہو کر قدیم ہو۔ اس لئے یوں ہی کہنا پڑے گا کہ علم بالفعل قدیم خاص خدا کی صفت ہے۔ اور اس لئے بھی خلیفہ خداوندی میں اُس کا ہونا ضرور ہے۔ کیونکہ خلافت کو یہ ضرور ہے کہ جس کا خلیفہ ہو اُس کا

کمال اُس میں ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مکتبوں اور مدرسوں اور خانقاہوں اور اکھاڑوں کی خلافتوں میں اس پر نظر ہوتی ہے کہ کون شخص اپنے اُستاد اور پیر کے کمال میں اپنے اقران و امثال سے ممتاز ہے۔ بالجملہ خلافتِ خداوندی اُس کا حصہ ہے جو علم میں اوروں سے ممتاز ہو سو یہ بات سوائے حضرت انسان اور کسی میں نظر نہ آئی۔ اس لئے باوجود شورہ پشتی و ظلوم و جہول ہونے کے یہ دولت اُن کے حصہ میں آئی۔

آدم علیہ السلام کو فرشتوں کا اور یوسف علیہ السلام کو بھائیوں کا سجدہ کس نوعیت کا تھا؟

مگر جب یہ خلیفہ اور قائم مقامِ خداوندی ہوئے تو جیسے جانشینانِ شاہی کے لئے بعد جانشینی آدابِ شاہی، بجالانے ضرور ہوتے ہیں، بالخصوص اُن کے ذمے جن کی طرف تہمتِ انحراف و بغاوت بھی ہو، ایسے ہی جانشینانِ خداوندی کے لئے آدابِ خداوندی چاہئیں، خاص کر اُن صاحبوں کو جن کی طرف سے خلافتِ خلیفہ میں رخنہ اندازی ہو چکی ہے۔

ملائکہ علیہم السلام سے آدم علیہ السلام کو سجدہ کرانے کی مصلحت

سو حضرت آدم علیہ السلام کی خلافت میں تو حضراتِ ملائکہ کو کلام تھا۔ اور حضرت یوسف علیہ السلام کی خلافت میں برادرانِ یوسف علیہ السلام کو گفتگو تھی، اس لئے یہ لازم ہوا کہ حضراتِ ملائکہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہٴ خلافت کریں، تاکہ وہ انکارِ مبدل باقرار ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ گو حضراتِ ملائکہ معصوم ہیں اور حضراتِ انسانی سراپا گناہ، مگر چونکہ وہ مظہرِ قدرت ہیں اور یہ مظہرِ علم، چنانچہ آیت وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا (اور علم دے دیا اللہ تعالیٰ نے آدم (علیہ السلام) کو سب چیزوں کے اسماء کا۔ (سورہ بقرہ، آیت 31)) اس پر شاہد ہے۔ اور قدرتِ منجملہ تو اربع علم ہے۔ اس لئے ملائکہ کو لازم ہے کہ بہ نسبتِ حضراتِ انسانی مُنقاد اور کار گزار ہو کر رہیں۔ چنانچہ واقفانِ قرآن و حدیث کو معلوم ہوگا کہ انسان کے تمام کاروبار ملائکہ کے سپرد ہیں۔

برادرانِ یوسف علیہ السلام سے یوسف علیہ السلام کو سجدہ کرانے کی مصلحت

ادھر یہ مناسب ہوا کہ برادرانِ یوسف علیہ السلام حضرت یوسف علیہ السلام کو سجدہ کریں۔ تاکہ وہ سرکشی اور بغاوت مبدل بہ نیاز و اطاعت ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ ہر چند برادرانِ یوسفی صاحبِ انوار و برکات ہیں، مگر حضرت یوسف علیہ السلام کچھ اور ہی چیز ہیں۔ وہ علم اور اُس کی قبولیت جس پر آیت

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنَ الْآخِرَاتِ

﴿اور اسی طرح تمہارا رب تم کو منتخب کرے گا اور (تم کو علومِ دقیقہ بھی دے گا

مثلاً) تم کو خوابوں کی تعبیر کا علم دے گا۔﴾ (۶/۱۲)

اور آیت نَرَفَعُ دَرَجَتٍ مِّنْ نَّشَأٍ ط وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ۔

﴿ہم جس کو چاہتے ہیں (علم میں) خاص درجوں تک بڑھادیتے ہیں۔ اور

تمام علم والوں سے بڑھ کر ایک بڑا علم والا ہے۔﴾ (۷۶/۱۲)

اور آیت ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي۔

﴿یہ بتلا دینا اُس علم کی بدولت ہے جو مجھ کو میرے رب نے تعلیم فرمایا ہے۔﴾ (۳۷/۱۲)

اور آیت وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا۔ ﴿اور جب وہ اپنی

جوانی کو پہنچے ہم نے اُن کو حکمت اور علم عطا فرمایا۔﴾ (۲۲/۱۲) دلالت کرتی ہے

انہیں کے ساتھ مخصوص ہے۔

یوسف علیہ السلام کے والدین کے سجدہ کرنے کی وجہ

بالجملہ مسجودیتِ آدمی اور مسجودیتِ یوسفی وہ حقِ خلافتِ خداوندی ہے، اور خلافتِ خداوندی

ثمرہٴ علم، اس لئے وقتِ سجدہٴ برادرانِ یوسف علیہ السلام والدینِ یوسف علیہ السلام کو بھی کرنا پڑا۔ گو اول سے واجب الاداء بوجہ سرکشی سابقہ برادرانِ یوسف علیہ السلام ہی پر تھا۔

عالم ربانی کی فضیلت عباد و زہاد پر، اگرچہ وہ مصدرِ خطا بھی ہو اس تقریر سے جیسے شرفِ علم معلوم ہوا، اور یہ معلوم ہوا کہ عالم ربانی اگر مصدرِ خطا بھی ہو تب بھی عباد و زہاد سے افضل اور اُن کا افسر ہی رہتا ہے۔ چنانچہ موازتہ احوال آدمی و احوال ملائکہ سے خود ظاہر ہے۔

سجدہ آدمی و سجدہ یوسفی اور بُت پرستی میں فرق کی وضاحت

ایسے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سجدہ آدمی اور سجدہ یوسفی سجدہ خلافت تھا، سجدہ عبادت نہ تھا، جو منجملہ شرک اُس کو قرار دیا جائے اور بُت پرستی کو اس کے برابر کر دیا جائے۔ ہاں بتوں میں لیاقتِ خلافت ہوتی تو یہ بھی احتمال تھا کہ اول حکمِ ادائے حقوقِ خلافت ہوگا، کم فہم اس کو بوجہ تشابہ عبادت سمجھ بیٹھے۔ بانی آریہ سماج نے کعبہ مکرمہ کی جانب سجدہ کرنے کو بت پرستی قرار دیتے ہوئے یہ دعویٰ کیا تھا کہ جو توجیہ تم استقبالِ کعبہ کی کرو گے وہی توجیہ بُت پرستی کی ہوگی۔ اس لئے جہاں بھی یہ بحث مذکور ہو حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے تنبیہ کر دی ہے کہ یہ بات تم بتوں کے بارے میں نہیں کہہ سکتے۔ اسی نظر سے یہاں گفتگو فرما رہے ہیں۔ کہ سجدہ آدمی اور سجدہ یوسفی کی وجہ جو ہم نے بیان کی ہے کہ وہ سجدہ خلافت تھا سجدہ عبادت نہ تھا۔ یہ بات تم بتوں کے حق میں نہیں کہہ سکتے، کیونکہ خلافت کے لئے علم شرط ہے وہ اینٹ پتھر وغیرہ کے بتوں میں کہاں۔ نہ یہ کہہ سکتے کہ بُت کو سجدہ کرنے کی بناء تو صحیح تھی یعنی اُن کو سجدہ کی ابتداء بھی سجدہ خلافت کے طور پر ہوئی تھی۔ مگر جاہلوں کو سجدہ عبادت اور سجدہ خلافت کی یکساں ہیئت ہونے کی وجہ سے مغالطہ لگ گیا۔ ﴿

مگر اس کو کیا کیجئے کہ بتوں میں لیاقتِ عبادت تو درکنار (یعنی اس بات کی لیاقت کہ اُن کو معبود قرار دیا جائے، لیاقتِ خلافتِ معبود بھی نہیں۔)

عدم لیاقتِ معبودیت تو اُن کی ظاہر ہے کہ نہ وہ محبوبِ اصلی اور نہ حاکمِ اعلیٰ۔ یہ دونوں باتیں خدا کے ساتھ مخصوص ہیں (اور معبودیت کی بناء ان ہی دو اوصاف پر ہے) بلکہ بتوں میں تو محبوبیتِ حقیقی اصلی اور حکومتِ اولیٰ تو درکنار، محبوبیتِ مجازی

عرضی اور حکومت ماتحتی بھی نہیں، بلکہ اس سانحگی اصنام سے (کہ وہ انسانوں کے گھڑے ہوئے یا ڈھالے ہوئے ہیں) یوں ظاہر ہے کہ قصہ برعکس ہے۔ یعنی تقریر گزشتہ سے واضح ہو چکا ہے کہ بناء حکومت اختیارِ نفع و ضرر پر ہے اور بنائے بندگی احتیاج ہے۔ سوتوں کو دیکھا تو محتاج بُت پرستاں پایا۔ صورت و شکل و حرکت و سکون اصنام سب عابدانِ اصنام کے اختیار میں ہے۔

رہی خلافت۔ اُس کی لیاقت کا عدم اُن کی بے شعوری سے ظاہر ہے خلافت کے لئے علم درکار ہے، جہاں عقل و شعور و حسن و ادراک نہ ہو، وہاں خلافتِ خداوندی ہو تو کیونکر ہو۔ (بُحُوْاۤی اِنَّ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِلٰح)

سجدہ عبادت و سجدہ خلافت اور سجدہ کعبہ و بیت المقدس میں فرق مسجودلہ و مسجودالیہ ہونے کے اعتبار سے

اس تقریر سے یہ بات روشن ہو گئی ہوگی کہ سجدہ کی دو قسمیں ہیں ایک سجدہ عبادت، دوسرے سجدہ خلافت۔ اور ان دونوں میں مسجودِ ساجد، مسجودلہ ہوتا ہے۔ یعنی سجدہ کرنے والے کا مسجود وہی ذات خاص ہوتی ہے جس کے لئے سجدہ کیا گیا ہے۔ اتنا فرق ہے کہ سجدہ عبادت میں جو کوئی مسجود ہوتا ہے وہ مسجود حقیقی ہوتا ہے اور مسجود بالذات، اور سجدہ خلافت میں جو کوئی مسجود ہوتا ہے وہ مسجود بالعرض اور مسجود مجازی۔ رہا کعبہ اور بت المقدس وہ نہ مسجودلہ حقیقی ہیں، نہ مسجودلہ مجازی، البتہ مسجودالیہ کہئے تو بجا ہے۔ کیونکہ (ان دونوں میں سے ہر ایک) ما ساجد و مسجودلہ حقیقی یعنی عکسِ تجلی ربانی واقع ہوتا ہے۔ اور اراقِ سابقہ میں اس پر مفصل بحث گذر چکی ہے کہ مسجود حقیقی تجلی ربانی بواسطہ عکسِ تجلی ربانی ہے اور کعبہ اُس کی جلوہ گاہ۔ تو کعبہ یا بیت المقدس سجدہ کرنے والے اور عکسِ تجلی ربانی کے درمیان میں واقع ہونے والی شے ہوئی جس کو مسجودالیہ کہہ سکتے ہیں مسجودلہ نہیں کہہ سکتے۔ آگے تمہ کے تیسرے سوال کے اس نچو پر بحث شروع کرتے ہیں کہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم آدم علیہ السلام اور یوسف علیہ السلام کی طرح کسی کے مسجود کیوں نہیں بنائے گئے جب کہ اُن کا مرتبہ سب انبیاء و رسل سے بڑا تھا۔

حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے مسجود نہ ہونے پر بحث اب یہ بات باقی رہی کہ حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم باوجود یہ کہ سب کے (یعنی سب انبیاء کے) علوم کے منبع العلوم اور خطاب

وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ط وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا O

﴿اور تجھ کو سکھائیں وہ باتیں جو تو نہ جانتا تھا اور اللہ کا فضل تجھ پر بہت بڑا ہے۔﴾ (النساء: ۱۱۳) کے مخاطب ہیں مسجود کیوں نہ ہوئے۔ جیسے تحقیق متعلق خاتمیت سے یہ معلوم ہوا تھا کہ علم میں کوئی ہم پایہ خاتم نہیں، ایسے ہی آیت وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس دولت میں کوئی شخص آپ کا ہم پلہ نہیں۔ اول تو مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ میں اس جانب اشارہ ہے کہ سرحد طلب و سعی سے وہ علوم پرے تھے جو حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو ارزانی ہوئے۔ آیت وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (سورہ بقرہ، آیت ۱۷۱) اور آیت (سورہ یوسف وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَوَاتُؤِ الْأَحَادِيثِ، (آیت ۶) یا آیت ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي (سورہ یوسف، آیت ۳۷) میں یہ بات کہاں۔ دوسرے ضمیمہ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا O نے اس عنایت کو اور بھی دور پہنچا دیا۔ اس صورت میں تو لازم یوں تھا کہ اگر حضرت آدم علیہ السلام مسجود ملا تک ہوئے تھے تو آپ مسجودِ خلاق ہوتے۔ حضرت یوسف علیہ السلام اگر مسجودِ برادران تھے تو آپ مسجودِ جہاں ہوتے۔ ﴿یہاں تک اعتراض کی تقریر تھی جس میں بناء اعتراض کو جو کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت علمی ہے۔ مزید شواہد کے ساتھ مدلل و مبرہن کر دیا ہے۔ اب آگے جواب کی تقریر شروع کرتے ہیں۔﴾

اس لئے یہ گزارش ہے کہ بے شک بہ مقتضائے وسعت علم، حضرت رسول عربی (صلی اللہ علیہ وسلم) خلیفہ اول خداوندی ہیں اور اس لئے یہ ارشاد ہے:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (سورہ النساء، آیت ۸۰)

﴿جس شخص نے رسول کی اطاعت کی اُس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی﴾

سجدہ خلافت کا قبول کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ضروری نہ تھا مگر اوّل تو سجدہ خلافت حق خلیفہ ہے، حق خداوندی نہیں جو خواہ مخواہ خلیفہ کے ذمہ اُس کا قبول کرنا ضروری ہو۔ یعنی یہ بات کہ خلیفہ کو سجدہ کیا جائے، خلیفہ کا حق ہے، اگر خود خلیفہ اپنے اس حق سے دست بردار ہونا چاہے تو ہو سکتا ہے۔ یہ بات خدا کا حق نہیں ہے کہ خلیفہ کو اُس سے دست بردار ہونے کا اختیار نہ ہو اور اُس کے لئے ضروری ہو کہ وہ اپنے آپ کو سجدہ کرائے۔

دوسری وجہ تحفظ تو حید اور ادب مع اللہ تعالیٰ

ادھر تجربہ سابق سے یہ معلوم ہو چکا تھا کہ اس سجدہ غیر کی بدولت کم فہموں نے عابدوں کو معبود، اور مخلوق کو خالق سمجھ لیا تھا۔ سو کچھ تو اس لئے مقتضائے احتیاط یہ ہوا کہ آپ اس سجدہ کو قبول نہ کریں اور کچھ بوجہ کمالِ عبدیت یہ تساوی ظاہری بھی آپ کو خوش نہ آئی۔ اس صورت میں اگر فرض کرو خدا کی طرف سے اجازت بھی ہو، اور وجوہ استحقاق سے ظاہر ہے کہ بے شک اجازت ہوگی، بلکہ فرض کرو کہ خدا کی طرف سے حکم قبول ہو تب بھی آپ کا سجدہ کو قبول نہ کرنا اگر ہوگا تو ایسا ہوگا جیسا کسی کو اُس کا والد یا اُستاد یا پیر برابر بیٹھنے کو کہے اور وہ بوجہ ادب اس کو قبول نہ کرے۔ سو جیسے یہ نافرمانی ہزار فرماں برداری سے بڑھ کر ہے۔ ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انکار کو سمجھئے۔

تیسری وجہ عدم موجودگی رخنہ اندازان

دوسرے بوجہ رخنہ اندازی ملائکہ اور سرکشی برادرانِ یوسف علیہ السلام سجدہ ملائکہ اور سجدہ برادرانِ یوسف علیہ السلام ضروری نظر آیا تا کہ اُن کی اُس رفعتِ شان کے بعد جو اُن کی (یعنی ملائکہ کی) ملکیت اور عصمت (جس کی طرف یہ ارشاد دلالت کرتا ہے لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ (الآیہ) اور اُن کی (یعنی برادرانِ یوسف علیہ السلام) کی بُنُوْت اور اُنْحُوْت سے نمایاں ہے) کہ سب حضرات اسرائیل علیہ السلام کے بیٹے اور یوسف علیہ السلام کے برادرانِ علّاتی تھے) یہ انکار موہم ظلم اور ناحق شناسی نہ ہو، کوئی

کم فہم یہ نہ سمجھے کہ بے سوچے سمجھے جو چاہا کہہ دیا (یعنی آدم علیہ السلام کو ملائکہ پر اور یوسف علیہ السلام کو بھائیوں پر ترجیح دے دی) اہتمامِ سجدہ سے ہر کوئی سمجھ جائے گا کہ جو کچھ ہوا بجا ہوا، سوچ سمجھ کر کیا ہے، یوں ہی اُنڈھاؤ ہند قصہ نہیں۔

علاوہ بریں، ہمسروں کی سرکشی کے بعد اُن کا مطیع بنانا ضرور ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے لوگوں سے قدیم زمانہ میں بیعت (لینے) کا دستور تھا اور اب نذر و نیاز مقرر ہے۔

چوتھی وجہ کمالات میں کسی ہمسر کا موجود نہ ہونا

سوملائکہ اور برادرانِ یوسف علیہ السلام کی طرف تو وہم ہمسری ہو سکتا ہے۔ حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سرکشوں میں ایسا کون تھا کہ باعتبار کمالات کسی کی طرف وہم ہمسری ہو، اور سجدے سے اُس کی تلافی کی جائے۔ علاوہ بریں خفی کو اظہار کی حاجت ہے، اور جس چیز کی خبر نہ ہو، اُس کے اعلان کی ضرورت۔ پر جو چیز مثل آفتاب نیم روز روشن ہو اُس کے اظہار کا فکر ایسا ہے جیسے دیدارِ آفتاب کیلئے چراغ روشن کیجئے۔ اور مثلِ خوبی محبوبِ عالم فریب، جس کی افضلیت کی دھوم ہو، اُس کے اعلان کا خیال ایسا ہے جیسا اشتہارِ حُسنِ یوسفی کے لئے منادی کرائی جائے۔

آدم علیہ السلام اور ملائکہ میں فضیلت کے تفاوت کی ایک لطیف مثال حضرت آدم علیہ السلام اور ملائکہ میں اگر فرق تھا تو ایسا تھا جیسا اہلِ قلم و اہلِ سیف میں ہوتا ہے۔ ہر کسی میں ایک جُدا افضلیت ہوتی ہے، اور ہر کسی میں ایک جُدا خوبی۔ اور اس لئے ہر کسی کو گنجائشِ اُمیدِ عہدہ گورنری ہے۔

یوسف علیہ السلام اور اُن کے بھائیوں میں فرق کی مثال

اور حضرت یوسف اور برادرانِ یوسف علیہ السلام میں اگر فرق تھا تو ایسا تھا جیسا باہم شاہ زادوں میں ہوا کرتا ہے، ہر کسی کو آرزوئے ولی عہدی اور دعوائے تخت ہوتا ہے۔ اور اس لئے باہم نقیض اور حسد ہوا کرتا ہے۔ پر حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ

وسلم اور سوا اُن کے اور اکابر میں اگر فرق ہے تو ایسا ہے جیسا محبوب شاہی اور خُدا ام بادشاہی میں ہوا کرتا ہے۔ یہاں جیسے خدام کو خیال ہمسری محبوب نہیں ہوا کرتا، ایسے ہی بہ مقابلہ رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم اگر انبیاء گزشتہ بھی ہوتے تو اُن کو ہوس مساوات نہ ہوتی۔ چہ جائیکہ مطیعانِ امتیانِ کم رتبہ۔ اور ہو تو کیونکر ہو، قمر و کواکب کو بھی کہیں خیال ہمسری آفتابِ عالم تاب ہو سکتا ہے۔

سوائے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو کوئی ہے ملائکہ ہوں یا جنات یا بنی آدم یا سوا اُن کے، اور مخلوقات سب کے سب کمالاتِ علمی و عملی میں در یوزہ گردِ دولتِ احمدی ہیں۔ چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں اور اب پھر بطورِ دیگر عرض کرتا ہوں۔

کمالاتِ علمی و عملی میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

سب کے محتاج الیہ کیوں ہیں اس کی خاص وجہ؟

یہ مضمون پہلے نذر ناظرینِ اوراق ہو چکا ہے کہ تجلیِ اوّل منبعِ جملہ صفاتِ کمال اور مبداءِ مبادیِ جمال و جلال ہے۔ یعنی مرتبہ ذات میں جملہ کمالاتِ جمال و جلال غایتِ بطون میں تھے۔ ان میں تمیز و امتیاز اور ظہور کی ابتداء تجلیِ اوّل سے ہوئی۔ اوراقِ گزشتہ میں اس کا بیان بقدر ضرورت توضیح کے ساتھ کیا جا چکا ہے۔ اور حضرت خاتمِ صلی اللہ علیہ وسلم اُس تجلی کے حق میں بہ منزلہ قالبِ سراپا مطابق ہیں۔ اس لئے اور مراتب یعنی صفاتِ صادرہ کے قالب کو قالبِ تجلیِ اوّل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو صفاتِ صادرہ کو تجلیِ اوّل کے ساتھ ہے۔ تجلیِ اوّل ذات کا ایک بے پایاں تمؤج تھا جس سے کمالاتِ باطنہ ذات اس طرح بطون سے ظہور میں آگئے جیسے بحرِ محیط میں کوئی شدید طغیانی ہو جس سے تہ میں ٹھہری ہوئی انمول چیزیں سطحِ بحر پر نمودار ہو جائیں اس تمؤج کی وجہ سے جب کمالاتِ مرتبہ جمال سے نکل کر مرتبہ تفصیل میں آئے تو ہر صفت میں جُدا جُدا تجلی ہوئی یعنی تمؤجِ صفات کا ظہور ہوا۔ یہ ہر تجلی مصدرِ قرار پائی جن سے صفاتِ صادرہ کا ظہور ہوا۔ اس کے بعد مخلوق میں سے جو کسی صفتِ خاصہ کے لئے

صلاحیت رکھتی تھی وہ قالب کے مرتبہ میں آگئی جس میں وہ صفاتِ صادرہ اس طرح جاگزیں ہو گئیں جیسے کسی قالب یا سانچے میں سونا ڈالا جائے تو مثلاً اشرفی کی ایک صورت مخصوصہ ظہور میں آجائے۔

الحاصل جملہ مخلوقات کے الگ الگ قالبِ صفاتِ صادرہ میں سے الگ الگ کسی صفت کے مظہر بنتے رہے۔ لیکن تجلیِ اول کا جو مرتبہ جامعہ مرکزی تھا جس میں بہ مرتبہ اجمال ہر کمال موجود تھا۔

صرف وجودِ محمدی علیہ الصلوٰۃ والسلام اُس کا قالب بنا اور اس بناء پر بالا جمال ہر کمال کے آپ مظہر بن گئے۔ بنا بریں یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ صفاتِ صادرہ کے قالب (قالب کی جمع) کو قالبِ تجلیِ اول کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو صفاتِ صادرہ کو تجلیِ اول کے ساتھ ہے۔ ظاہر ہے کہ تجلیِ اول ہی تمام صفاتِ صادرہ کی اصل اور حقیقت ہے چنانچہ فرماتے ہیں: اور اس لئے کہنا پڑے گا..... الخ ﴿

اور اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ جیسے تجلیِ اول ”عالمِ وجود و جود“ میں حقیقۃً الحقائق ہے، ایسے ہی قالبِ تجلیِ اول ”عالمِ وجود و جود و عالم امکان کا بیان آگے کیا جائے گا۔ ﴿ امکانِ وجود“ میں حقیقۃً الحقائق ہے۔ اور اس لئے ملائکہ ہوں یا جنات، بنی آدم ہوں یا حیوانات کمالِ علمی و عملی میں ایسی طرح حضرتِ خاتمِ صلی اللہ علیہ وسلم کے دستِ نگر ہوں گے جیسے قمر و کواکب دستِ نگرِ آفتاب۔

اور اس لئے قمر و کواکب میں بوجہ اشتراکِ دستِ نگری اگر باہم نزاع و خلاف ہو تو ہو، مگر آفتاب کے ساتھ کسی کو خیالِ مجالِ ہمسری نہیں۔ مگر یہ ہے تو پھر ایسے ہی سوائے خاتمِ (صلی اللہ علیہ وسلم) اوروں میں اگر بوجہ خیالِ خواجہ تاشی نزاع و خلاف ہو تو ہو مگر حضرتِ خاتمِ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ کسی کو خیالِ مجالِ ہمسری نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے نہ کسی کو زیر کرنے کی حاجت جو ارشادِ سجدہ کی نوبت آئے، اور نہ وہمِ خفا و بے خبری جو اظہار و اعلان کے لئے امرادائے آدابِ خلافت کی ضرورت ہو۔

الغرض ادھر تو ایجابِ آدابِ خلافت کی ضرورت نہ تھی، اور ادھر کمالِ عبودیت کی وجہ سے تشابہِ ظاہری عبد و معبود حضرتِ خاتمِ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو پسند نہ آیا۔ اس لئے نہ ادھر سے (یعنی اللہ جل شانہ کی طرف سے) اُمت کے نام پر وادائے سجدہٗ خلافت

آیا اور نہ ادھر سے آپ نے سجدہ خلافت کو پسند فرمایا۔

پھر اس کے ساتھ اس قسم کے تشابہ کی وجہ سے جو کچھ خرابیاں بوجہ کم فہمی جہاں عالم میں واقع ہو گئی تھیں اُن کے انسداد کی تدبیر ضروری تھی، اس لئے قطعاً آپ نے اس سجدہ کی ممانعت فرمائی۔ اس کے بعد جہاں کہیں اس قسم کے سجدوں کی نوبت آئی وہ فقط اسی بنیاد پر تھا کہ سجدہ خلافت سجدہ عبادت نہیں جو شرک حقیقی ہو اور ادھر اتنی دُور اُندیشی نہ تھی جتنی نصیب حضرت خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) ہوئی، اور نہ وہ کمالِ عبودیت تھا جو حضرت خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) میں تھا۔ ورنہ جس کسی نے اس کو رُو اور کھا، ہرگز روانہ نہ رکھتے۔

اب سجدہ بر تعظیمی شرک ہے

خاص کر جب یہ خیال کیا جائے کہ ملائکہ نے اگر حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا تو بوجہ کمالِ معرفت اُن کی طرف احتمالِ خیالِ شرک نہ تھا، اور برادرانِ والدین یوسف علیہ السلام نے اگر سجدہ کیا تو بوجہ کمالِ آثارِ نبوت اُن کی طرف یہ گمان نہ تھا۔ اور پھر جو کچھ تھا بقدرِ ضرورت تھا اور وقتِ ضرورت تھا۔ اُمتیوں سے اگر بے ضرورت پیمانہ ضرورت سے زائد یہ فعل ظہور میں آیا تو دیکھئے کیا پیش آئے۔

یہاں تو نہ وہ کمالِ معرفت ہے، نہ وہ کمالِ نبوت ہے۔ القصہ یہ سجدہ اب بے شک سرمایہ شرک ہے، اور اس لئے ہرگز آج کل قابلِ اجازت نہیں۔

اکابر اُمت پر ظاہر حال کے پیش نظر اعتراض مناسب نہیں

البتہ جیسے ملائکہ اور انبیاء علیہم السلام پر گنجائش اعتراض نہیں، اکابر اُمت پر بھی اسی وجہ سے اعتراض مناسب نہیں۔ وجہ جواز دونوں جگہ مشترک ہے۔ یعنی نہ ملائکہ نے آدم علیہ السلام کو معبود بنا کر سجدہ عبودیت کیا تھا، نہ یوسف علیہ السلام کو اُن کے والدین اور بھائیوں نے معبود بنا کر سجدہ کیا تھا۔ اسی طرح اکابر اُمت میں سے کسی سے اگر ایسا سجدہ ثابت ہو تو اُس کو سجدہ عبادت سمجھتے ہوئے اُن پر شرک باللہ کا حکم لگانے سے اعراض کیا جائے۔ الا بریز میں ہے کہ شیخ عبدالعزیز دُبَاغ رحمۃ اللہ علیہ نے عارفین میں سے ایک ولی کا حال بیان کیا کہ

انہوں نے ایک بلی کو دیکھا جو اپنے بدن کو اپنے پنجہ سے کھجاری تھی۔ اُس کو دیکھ کر اُن پر کہے
 طاری ہو گیا اور وہ بلی کے سامنے سجدے میں گر پڑے۔ اس واقعہ کے بعد کسی نے اس سجدے کے
 بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ سجدہ فی الحقیقت خدا ہی کو تھا۔ شیخ نے فرمایا کہ اُن پر تجلی
 افعال منکشف ہو گئی تھی اُس حال میں اُن کی رُوح نے یہ مشاہدہ کیا کہ اس کو کھجانے والے پنجے کے
 پیچھے تو درحقیقت اور ہی ہاتھ یہ فعل انجام دے رہا ہے۔ وہ جلوہ محبوب کو اس موقع پر مشاہدہ کر کے
 تڑپ گئی اور سجدے میں گر گئی تو ان عارف کے جسم پر بھی وہی حال طاری ہو گیا اُس نے رُوح کی
 موافقت کی اور وہ بھی گر یہ کناں سجدے میں جا پڑا۔ ظاہر حال کچھ بھی ہو مگر درحقیقت انہوں نے
 شرک نہیں کیا تھا۔ حضرت شمس الاسلام قدس اللہ سرہ چونکہ اجلہ عارفین میں سے اور اُن احوال کو
 سمجھنے والے تھے۔ اس لئے نصیحت فرما رہے ہیں کہ اکابر اُمت کا کوئی ایسا حال دیکھ کر زبان کو
 اعتراض سے روکیں۔ رہے اصغر جن کا اپنا حال وہ نہیں ہے بلکہ اپنے بڑوں کی متابعت تہیذا
 کریں تو اُن کو اس فعل سے جو اُن کے حق میں شنیع اور کفر ہے روکنا ضروری ہے۔ ﴿

مرتبہ محبوبیت میں خلافت کی گنجائش نہیں

یہ تقریر تو موافق ظاہر حال تھی۔ اب وہ بات بھی عرض کرنی مناسب ہے
 جس کو سُن کر اہل فہم سجدہ خلافت کے نہ ہونے سے اور بھی غلامِ وِرامِ ناخریدہ
 حضرت خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) بن جائیں۔

اہل فہم کو یہ تو پہلے ہی معلوم ہوگا کہ حکومت میں خلافت اور نیابت کی گنجائش
 ہے، اور محبوبیت میں خلافت اور نیابت کی گنجائش نہیں۔ اور پہلے اگر یہ مضمون اس وجہ
 سے نہ سمجھے ہوں کہ بہ خیال ظہور مضمون ہذا اُس کی وجہ عرض نہ کی تھی تو اب سمجھ لیجئے۔

یہ بات سب جانتے ہیں کہ بنائے حکومت اختیارِ نفع و نقصان پر ہے اور یہ اختیار
 اوروں کو دے سکتے ہیں، یہاں تک کہ ترکِ سلطنت کر کے اوروں کو حوالہ کر سکتے ہیں،
 اور بنائے محبوبیت جمال و صورت پر ہے اور جمال اور صورت اوروں کو نہیں دے سکتے اور
 ظاہر ہے کہ استخلاف اور توکیل (یعنی اپنا قائم مقام اور وکیل بنانا) انہیں اُمور میں

متصور ہے جن میں انتقال اور تعدی مضمور ہو۔ سو حکومت تو بے شک قابل انتقال ہے۔ (۱) ایک حاکم کے بدلے دوسرا حاکم آسکتا ہے، (۲) اور ایک حاکم کے نیچے بیس حاکم کام کر سکتے ہیں۔ پہلی صورت میں انتقال ہے اور دوسری صورت میں تعدی۔

انتقال و تعدی کی بعض اقسام کا بیان

مگر صورت اور جمالی صورت ہرگز قابل انتقال و تعدی نہیں۔ نہ مثل حرکت دست جو منتقل ہو کر کلوخ (یعنی ڈھیلے) میں چلی جاتی ہے، (یعنی) ایسی طرح قابل انتقال، کہ محل اول میں نہ رہے اور محل ثانی میں چلی جائے۔ اور نہ مثل حرکت سفینہ جو جالسین تک متحدی ہو جاتی ہے، (یعنی ایسی طرح لائق تعدی کہ محل اول میں بدستور رہے، اور پھر دوسرے محل تک پہنچ جائے۔ اس لئے خلافتِ محبوبیت کی کوئی صورت نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر خلیفہ ہوتے تو درگاہِ محبوبیت ہی کے خلیفہ ہوتے، کیونکہ آپ اگر عبد ہیں تو بہ مقابلہ مرتبہ محبوبیت عبد ہیں۔ اور اس وجہ آپ بہ منزلہ ملازمانِ دبار یا بانِ درگاہِ محبوبیت ہیں۔ ﴿تفسیر: یہ کلام خلافتِ محبوبیتِ خدا میں ہے۔ خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوبیت میں نہیں، جس کا اظہار آپ نے خود فرمایا ہے اَنَا حَبِيبُ اللَّهِ وَلَا فَخْرَ۔ آپ کا محبوب بارگاہِ وجود ہونا متفق علیہ ہے۔ خدا کی محبوبیت کے خلیفہ آپ کو ماننے سے تو لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا اَحَدٌ ۝ کی نفی ہوتی ہے جو مستلزم کفر ہے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اُس کو اسی لئے خلافِ عقل ثابت کیا ہے۔ اور آگے آپ کے محبوب بارگاہِ وجوب ہونے کا اعتراف واضح طور پر کیا ہے۔ الغرض یہ اور بات ہے اور خلافتِ محبوبیتِ خدا اور بات۔ اس کے لئے ان اوصاف کو آپ کے حق میں ماننا پڑے گا۔ جو خدا کی خدائی کا بناء ہیں۔ اس صورت میں آپ کی عبدیت اور خدا کی خدائی دونوں کا انکار لازم آجائے گا۔ نعوذ باللہ منہ ﴿

باقی رہا مرتبہ حکومت، اگرچہ آپ کو اُس کی بندگی سے استنکاف (اعراض) نہیں، اور کیونکر ہو، آپ کا بال بال زیر حکم مرتبہ حکومت تھا، پر بہ مقابلہ عبدیت اور محبوبیتِ مرتبہ حکومت کی ماتحتی ایسی ہے جیسے کوئی کسی کلکٹری اور تحصیل کار بننے والا اور

وہاں کا مال گزار کسی محکمہ بالائی کا ملازم ہو۔ اس ملازم کی قائم مقامی اگر متصور ہے تو اسی محکمہ بالائی کی نسبت متصور ہے۔ کلکٹری اور تحصیل کی طرف سے متصور نہیں۔ الغرض جیسے ملازم مذکور حکومت کلکٹری و تحصیل میں اور مال گزاروں اور اُس کلکٹری کے رہنے والوں سے کم نہیں، بلکہ در صورتے کہ زیادہ کھسٹ رکھتا ہو تو کچھ زیادہ ہی محکوم ہوگا۔

ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ آپ سردفتر امکان ہیں، اور عالم امکان تمامہا زیر تصرف مرتبہ حکومت ہے۔ سب میں پہلے اور سب سے زیادہ سرزیر بارِ حکم مرتبہ حکومت رکھتے ہیں۔ مگر جیسے ملازم مذکور کی ترقی اور قائم مقامی اگر متصور ہے تو اسی محکمہ بالائی سے اور اسی کی طرف سے متصور ہے جس کا وہ ملازم ہے، ایسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت اگر متصور تھی تو مرتبہ محبوبیت کی خلافت متصور تھی، جس کے آپ ملازم تھے، مگر اس کو کیا کیجئے کہ وہاں خلافت متصور ہی نہیں۔ اب اگر آپ کو خلیفہ بناتے اور اس وجہ سے آدابِ خلافت آپ کے لئے ادا کئے جاتے، (یعنی آدم علیہ السلام کی طرح آپ کو سجدہ کرایا جاتا) تو سوا اس کے اور کچھ تدبیر نہ تھی کہ آپ بعد ترقی تترؤل میں آتے، اور محکمہ محبوبیت سے گر کر محکمہ حکومت میں آتے۔ اس لئے مناسب رفعتِ شانِ نبوی یہ نہ ہوا کہ خلافت دے کر یوں آپ کا مرتبہ گھٹایا جائے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوبیتِ عالم و جوہ

اور مصدریتِ عالم امکان سے سرفراز فرمایا گیا

بلکہ بہ مقتضائے کمالِ قدر دانی و قدر شناسی عالم و جوہ جس پر آیت اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴿۴۰﴾ بے شک اللہ تعالیٰ ایک ذرے کے برابر بھی ظلم نہیں کرتے۔ (سورہ نساء، آیت 40) ﴿۴۰﴾ وغیرہ آیاتِ دالّہٗ عدل و انصافِ عالم و جوہ شاہد ہیں (کہ آپ کو حق تعالیٰ نے) بہ مقابلہٗ کمالِ عبودیتِ مرتبہٗ محبوبیت کے انعام میں بجائے محبوبیتِ عالم امکان، محبوبیتِ عالم و جوہ عنایت فرمائی۔ اور بہ نظرِ دُور اندیشی اِزلی یہ سمجھ کر کہ

مبادا بوجہ فقدانِ خلافت آپ کی طبیعت کو ملال ہو، یا بوجہ عدم تکریم سجدہ کسی اور کو کچھ خیال ہو، بجائے مصدریتِ عالم وجود مصدریتِ عالم امکان سے سرفراز فرمایا۔ یعنی کمالاتِ علمی و عملی میں سب آپ سے مستفیض ہیں۔ جس کا بیان گذر چکا۔ ﴿

غرض بوجہ تعاكس ﴿ تعاكس = ایک دوسرے کا عکس ہونا۔ عابد بے چارگی و اختار اور تذلل و عجز لئے ہوئے بارگاہِ معبود میں حاضر ہو کر سر بہ سجود ہے، معبود کی شان یہ ہے کہ وہ بے نیاز اور غنی و حمید سے نہایت درجہ بلند مرتبہ اور صاحبِ عظمت۔ (اور اسی گذشتہ میں زیر عنوان ”قالب یعنی سانچے کو قالب کہنے کی وجہ میں یہ مضمون گذر چکا ہے۔ اسی انعکاس اور انقلاب کا مضمون یہاں عبد و معبود میں) موجود ہے۔ مطالعہ کر لیا جائے ﴿ عبد و معبود جس کی شرح و بسط سے فارغ ہو چکا۔ عطاء میں یہ تعاكس ہوا۔ یعنی معبود میں محبوبیتِ عالم امکان تھی تو عبد میں محبوبیتِ عالم و جوب آئی، اور معبود میں مصدریتِ عالم و جوب تھی تو عبد میں مصدریتِ عالم امکان آئی۔ اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تجلّیِ اول کے خواص میں سے یہی دو باتیں تھیں یا وہ محبوبیت یا یہ مصدریت ﴿ تجلّیِ اول میں محبوبیت کی شان کا ظہور ہوا، اور تجلّیِ اول ہی مصدر ہوئی صادر اول (یعنی وجود کی جس سے حکومت کا ظہور ہوا) اس کی بقدر ضرورت تفصیل اور تشریح سابق اوراق میں مذکور ہو چکی ہے۔ اس لئے اعادے کی حاجت نہیں۔ چونکہ عالم امکان اور عالم و جوب کا ذکر اس موقع پر آ گیا ہے اس لئے اس کی تفہیم ضروری معلوم ہوتی ہے۔ مفصل بیان کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ بہت طویل الذیل ہے۔ مختصر بیان کے لئے ایک جامع نقشہ کا یہاں درج کر دینا کافی معلوم ہوتا ہے۔ اس نقشہ کا ماخذ امام الاولیاء عارف باللہ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر کی قدس اللہ سرہ العزیز کا رسالہ عربی ”انوار الوجود فی اطوار الشہود“ ہے۔ اس سے اور بھی بہت سی اصطلاحات پر روشنی پڑ رہی ہے۔ اس کو بعینہ یہاں نقل کر دینا مفید سمجھا گیا۔

وہذہ صورۃ ترتیب المراتب مع بعض الاصطلاحات

مرتبہ اولیٰ	مرتبہ ثانیہ	مرتبہ ثالثہ	مرتبہ رابعہ	مرتبہ خامسہ	مرتبہ سادسہ	مرتبہ سابعہ
ذات	تنزل اول	تنزل ثانی	تنزل ثالث	تنزل رابع	تنزل خامس	تنزل سادس

احدیۃ	وحدۃ	واحدیۃ	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقیقت محمدیہ	ایمانِ ثابۃ				
مراتبِ الہیۃ	مراتبِ کونیۃ		مرتبہ جامعہ			
خَضْرَاءِ خَمْسَہ						
	ظہور علمی		ظہور عینی			
تَنْزَلَاتِ سِتَّہ						

الحاصل عالم و جوہ سے مراد مرتبہ اولیٰ و مرتبہ ثانیہ و مرتبہ ثالثہ ہیں، جن کے نیچے اس نقشہ میں ”مراتبِ الہیۃ“ تحریر کیا گیا ہے اور عالم امکان سے مراد یہاں چاروں مراتب ہیں جن کے نیچے اس نقشہ میں ”مراتبِ کونیۃ“ و ”مرتبہ جامعہ“ مرقوم ہے۔

فائدہ مُہمُّہ :- تنزل ایک اصطلاحی لفظ ہے جس کے معنی ہیں ظہور الشیء مع بقاء ذاتہ و صفاتیہ الاولیٰ فی مرتبۃ اُخریٰ۔ یعنی ایک شے اول جس مرتبہ میں ہے اُس مرتبہ میں باوصاف خود قائم رہتے ہوئے دوسرے مرتبہ میں ظہور کرے۔ مثلاً ضیاء شمس کا ایک تنزل صحن کی دھوپ ہے، دوسرا تنزل دالان کی روشنی اور تیسرا کرے کی روشنی۔ تعین اور تقیید اور تجلی اور تدلی سب الفاظ بمعنی مذکور تنزل کے مرادفات ہیں۔ شیخ ممدوح رحمۃ اللہ علیہ نے رسالہ مذکورہ میں ایسا ہی لکھا ہے۔ ﴿

اگر خلافت ہوتی تو انہیں دو باتوں میں ہوتی۔ مگر خلافت ہوتی تو تابعیت ہوتی اور اب مقبوعیت ہے۔ اور صورتِ خلافتِ مصدریت میں ایسی صورت ہوتی ہے جیسے بادشاہ کے ماتحت اُس کی طرف سے گورنر، فرمان فرمائے حکومت ہوتا ہے۔

مصدریت عالم امکان کی شانِ بادشاہِ یک اقلیم کی مانند ہے

اور اس صورت میں وہ صورت ہے جو بادشاہِ ہفت اقلیم اور بادشاہِ اعظم کی طرف سے بادشاہِ یک اقلیم اور بادشاہِ اصغر کو میسر آتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ گورنر تو احکام میں سراسر تابع بادشاہ ہوتا ہے اور مالکِ سلطنت نہیں ہوتا، بلکہ مثل دیگر ملازمانِ سلطنت وہ بھی ایک ملازم ہوتا ہے اور بادشاہِ اصغر ملازم نہیں ہوتا، مالکِ سلطنت ہوتا

ہے۔ احکام میں تابع نہیں ہوتا، بلکہ اپنی رعیت کا متبوع ہوتا ہے۔ البتہ یہ مقابلہ تنخواہ دار ملازمان ادھر سے اُسے بادشاہ ہفت اقلیم کو خراج دیا جاتا ہے۔

یہیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا

سو حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو ”بہ مقابلہ خداوندِ عالم“ بوجہ مصدریت عالم امکان ایسا سمجھئے جیسا بہ مقابلہ بادشاہ ہفت اقلیم بادشاہ اصغر ہوتا ہے۔
(توئی سلطانِ عالم یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم)

اور اُس عبادت و نیاز و جاں نثاری کو خراج سرکاری سمجھئے اور اُن تاثیراتِ مصدریت اور حقوقِ مصدریت کو متبوعیتِ بادشاہ اور تابعیتِ رعیت خیال فرمائیے۔
﴿جو پانچ وقت روزانہ دنیا کے ہر مقام پر نعرۂ اشہد ان محمدًا رَسُوْلُ اللّٰہِ گونج کر سادات کو تسبیح احمد سے لبریز کر دیتا ہے﴾ (جو توریت کی پیشین گوئی کا مصداق ہے) اور جس کو سن کر ہر مسلمان پھمیل حکم یا تھا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہتا ہے۔ انہیں حقوقِ مصدریت میں سے ایک حق کی ادائیگی کے لئے ہے۔ اور حقوقِ آپ کے تھے ہیں کہ اُن سے عہدہ برآ ہونا دشوار ہے تابعیت کا مطلب یہ ہے کہ اُمت آپ کا اتباع کرے۔ اور اس میں بھی اُمت کا اپنا عظیم فائدہ ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے: قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحِبِّبْکُمْ اللّٰہُ۔ دیکھئے جب آپ کے اتباع پر یہ ثمرہ مرتب ہوتا ہے کہ اتباع کرنے والا محبوب اللہ (یعنی محبوب عالم و جوہ) بن جائے تو خود آپ کی محبوبیت کس شان کی ہوگی۔ ﴿رہی محبوبیت، اُس کو بذاتِ خود، بے واسطہ، عالم امکان سے کچھ تعلق ہی نہیں، جو اُس کی مثال عرض کیجئے۔ گو بایں نظر کہ محبوب کا محبوب محبوب ہوتا ہے، حضرت محبوب عالم و جوہ (صلی اللہ علیہ وسلم) محبوب عالم امکان بھی ہوں۔ ﴿مقصد یہ ہے کہ عالم امکان میں بالاصالت تو اللہ ہی کی محبت ہوتی ہے، اور یہ تقاضائے لا الہ الا اللہ ایسا ہی ہونا بھی چاہئے، لیکن بایں نظر کہ محبوب کا محبوب بھی محبوب ہوتا ہے تو آپ بھی عاشقانِ خدا کے محبوب ہیں بنا بریں آپ کی محبت ھدیۃِ خدای

کی محبت ہے۔ اس میں شرک کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ لا اِلهَ اِلا اللّٰهُ بمعنی لا محبوب الا اللہ میں اس محبت سے کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا۔ ﴿

اب میں شکرِ خداوندی دل و جان سے ادا کرتا ہوں کہ مجھ سے رُوسیاہ، سراپا گناہ، ناہنجار، بد اطوار پر خداوندِ عالم نے یہ فضل فرمایا کہ میری عقل نارسا، ان مضامینِ بلند تک پہنچی۔ یہ طفیلِ انتساب حضرت خاتم النبیین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ ورنہ میں کہاں اور یہ باتیں کہاں۔

واخر دعوتنا ان الحمد لله رب العلمين والصلوة
 والسلام على حبيبہ محمد خاتم النبیین O
 واله وازواجه و اهل بيته و صحبه اجمعين O

نقط



قاسم العلوم حضرت مولانا نانوتویؒ کی ایک اہم تالیف

تنویر النبیر اس علی من انکر تحذیر الناس

(یادِ قول فصیح)

پس منظر، نسخہ مؤلف، دیگر نسخے

اور نسخہ مؤلف کا مکمل متن

نور الحسن راشد کاندھلوی

تحذیر الناس کا پس منظر اور وجہ تالیف | تحذیر الناس حضرت مولانا نانوتویؒ کی مشہور ترین

تصانیف و مؤلفات میں شمار کی جاتی ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ کوئی باقاعدہ تالیف نہیں تھی اور مولانا کے ماثر خیال میں بھی یہ بات نہیں آئی تھی کہ یہ تحریر شائع ہوگی۔ یہ ایک ذاتی خط تھا جو حضرت مولانا نے اپنے قریبی عزیز، ہم وطن اور معاصر مولانا محمد احسن نانوتوی کے ایک سوال کے جواب میں لکھا تھا۔ چوں کہ مولانا محمد احسن جید عالم، مصنف اور معقولات و کلامیات کے بڑے ماہر تھے اس لئے قدرتی طور پر خط میں ایسے مباحث آگئے تھے جو مولانا محمد احسن ایسے مخالف کے شایاں بھی تھے اور یہ اندیشہ بھی نہیں تھا کہ کتب الیہ کو اس کا مفہوم سمجھنے اور اصل مقصد تک پہنچنے میں کچھ تاثر یا دشواری محسوس ہوگی، مگر مولانا محمد احسن نے اس خط کو اس بحث کی اہم تحقیق اور ایک بڑا علمی کام سمجھتے ہوئے (نیز ایک مقامی تفسیر کو ختم کرنے کے لئے) تحذیر الناس کے نام سے شائع کر دیا، حضرت مولانا کو چھپنے کے بعد اس کی خبر ہوئی۔ حضرت مولانا نے اس وقت بھی اس اشاعت کو پسند نہیں کیا تھا بعد میں جب اس کے مندرجات پر عمومی

بحث شروع کی گئی اور ہرکس نے اس میں حصہ لینا شروع کیا، جواب میں تحریری مضامین اور رسائل چھپے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے حضرت مولانا کی تکفیر کی مہم چلائی گئی تو حضرت مولانا کو اس کا اور زیادہ افسوس ہوا۔ حضرت مولانا نے تحذیر الناس کے بعض اندراجات پر سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی اشاعت اور متعلقہ مباحثہ پر ناسف کا اظہار کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

”میں یہ نہ سمجھتا تھا کہ ان مضامین کو کوئی نہ سمجھے گا، بایں ہمہ چھپ کر شائع ہونے کی کس کو امید تھی، احباب کے خطوط کے جواب لکھ دینے کی عادت ہے، مولوی محمد احسن صاحب کے استفسار جواب میں بھی حسب عادت قدیم ایک خط لکھ بھیجا اور بعد میں کسی قدر اس کا تمہ لکھ دیا، پر خدا جانے ان کو کیا سوچھی جو اس کو چھاپ ڈالا جو یہ باتیں سننی پڑیں“

اعتراضات و تحریرات | بہر حال چند ممتاز علماء نے (اہل علم کے اصول کے مطابق) تحذیر الناس کے مندرجات کی تحقیق کے لئے خود حضرت مولانا نے لکھا حضرت مولانا نے ان کو جو جوابات دئے ان حضرات نے اس پڑھی اپنے شبہات پیش کئے، تو مولانا نے اس کی بھی وضاحت فرمائی بلاآخر حضرت مولانا کے جوابات اور وضاحتیں اطمینان بخش ثابت ہوئیں اور متعدد علماء خاص طور سے وہ اصحاب جن کا مقصد مسئلہ کی تحقیق تھی اور انہوں نے براہ راست حضرت مولانا سے خط و کتابت کی تھی مطمئن ہو گئے۔ ان میں سے چند علماء نے بر ما اپنی غلطی اور غلط فہمی کا اعتراف بلکہ اعلان بھی کیا۔ مگر ایک مختصر سا طبقہ جو مولوی عبدالقادر بدایونی کی سرکردگی میں کام کر رہا تھا اور شاہ محمد اسحاق کے زمانہ سے سلسلہ ولی اللہی کے علماء کی تردید و مخالفت میں سرگرم تھا اور مسلمانوں میں اختلاف انتشار پھیلانے کے لئے نئے نئے موضوعات و عنوانات تلاش کرتا رہتا تھا، اس نے حضرت مولانا محمد قاسم کے خلاف تحریک میں بھی اپنے پرانے معمول کے مطابق بھرپور حصہ لیا اور تحذیر الناس نیز حضرت مولانا نانوتوی کی تردید میں کئی فتوے کتابیں اور رسالے چھپوائے، ان میں جو بھی رسالے اور فتوے راقم سطور کی نظر سے گذرے ہیں ان کے متعلق بلا تکلف کہا جاسکتا ہے کہ ان کا علم اور دیانت سے دور دور ہی کا تعلق ہے، مگر ان کی اشاعت سے عوام کی زبانیں ضرور کلیں اور لکھنے والوں کے منصوبہ کے مطابق اختلاف و انتشار بڑھا۔

قول فصیح | اسی سلسلہ تردید کی ایک تالیف "قول فصیح" بھی تھی جس میں حضرت مولانا محمد قاسم اور تحذیر

الناس کے مندرجات پر گفتگو کی گئی ہے، یہ کتاب مولوی فصیح الدین میر علی کے نام سے چھپی تھی لیکن حضرت مولانا نانوتوی کا خیال تھا کہ یہ دراصل مولوی عبدالقادر کی تالیف ہے، کسی مصلحت سے بدایونی صاحب نے اس کو اپنے شاگرد (مولوی فصیح الدین) کے نام سے چھپوایا ہے۔

قول فصیح کے مندرجات کا جواب | بہر حال جب حضرت مولانا میرٹھ تشریف لائے تو کسی

نے یہ رسالہ حضرت مولانا نانوتوی کو دکھایا، حضرت مولانا نے اس رسالہ کو دیکھا، پڑھا اور جس صفحہ سے تحذیر الناس کے حوالہ سے ختم نبوت کی بحث چھیڑی گئی تھی اسی صفحہ (۵۵) کے حاشیہ پر اس کا جواب لکھنا شروع کر دیا اور اسی دن تمام شبہات اعتراضات کے جوابات لکھ کر مکمل فرمادئے تھے۔ اسی زمانہ میں اور اس کے بعد تحذیر الناس پر مولانا محمد علی چاند پوری نے بھی چند سوالات اٹھائے تھے اور اپنے اعتراضات حضرت مولانا کی خدمت میں بھی بھیجے تھے، حضرت مولانا نے اس کا بھی مفصل جواب ارقام فرمایا تھا، قول فصیح کے مندرجات کی تردید اور مولانا محمد علی کے اعتراضات کا جواب دونوں گویا دہ علیحدہ اور مستقل تالیفات ہیں لیکن حضرت مولانا نانوتوی نے دونوں کا کوئی نام تجویز نہیں فرمایا تھا۔ مولوی فصیح الدین کے رسالہ کے جواب کا نام صرف "رد قول فصیح" لکھا ہے، مگر غالباً حضرت مولانا نے بعد میں خود ہی یا حضرت کے شاگردوں نے اس تالیف کو "تنویر النبراس علی من انکر تحذیر الناس" کے نام سے موسوم کر دیا تھا۔

حضرت مولانا کے لکھے اور تصحیح کئے ہوئے نسخوں پر صرف "رد قول فصیح" تحریر ہے، مگر مولانا سید احمد صن امرد ہوی اور مولانا سید عبدالغنی بھلاودی نے اس کی جو نقلیں تیار کرائیں ان دونوں پر اس کا نام "تنویر النبراس علی من انکر تحذیر الناس" لکھا ہے، اس طرح اس تالیف کے دو نام ہیں اور دونوں صحیح ہیں۔

رد قول فصیح، نسخہ مؤلف | ابھی گزرا ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نے قول فصیح کے حاشیہ

پر اس کا جواب یاد تحریر فرمایا تھا، یہ جواب قول فصیح کے ص ۵۵ سے شروع ہوا ہے اور کتاب کے اختتام تک چاروں طرف سادہ حاشیہ پر اور کہیں کہیں اصل کتاب کے بین السطور میں بھی لکھا ہوا ہے، کتاب کے حاشیہ کا کوئی گوشہ اور کونہ ایسا نہیں ہے، جس پر حضرت کے قلم کی تراوش نہ ہو، دائیں سے بائیں

اوپر سے نیچے ہر طرف قلم رواں رواں ہے۔ حضرت اسی طرح بے تکلف لکھتے چلے گئے، یہاں تک کہ اصل کتاب اور اس کے صفحات ختم ہو گئے (قول فصیح ۸۸ صفحات پر مشتمل ہے) مگر وہاں تک حضرت مولانا کے جواب مکمل نہیں ہوئے تھے، اس لئے کتاب کے انتظام کے بعد تقریباً اسی پچائش کے صفحات شامل کر کے ان پر جواب کا مکمل فرمایا ہے، جو کل سولہ صفحات ہیں یعنی رد قول فصیح یا تخریر العبراس کا نسخہ مصنف کل انچاس صفحات پر مشتمل ہے، لیکن اس کا قلم بہت باریک ہے اگر اس کو متوسط مناسب قلم سے لکھا جائے تو اس میں ڈیڑھ سو صفحات کا مضمون ہے۔ بہر حال قول فصیح کے مندرجات کے جوابات کے انتظام پر حضرت کی یہ تحریر بھی ختم ہوئی، آخر میں حضرت مولانا نے اپنا نام یا تاریخ تالیف ذکر نہیں فرمائی۔

نسخہ دوم تصحیح کردہ حضرت مؤلف | مذکورہ بالا نسخہ کی تالیف و تکمیل کے بعد اس کی ایک

نقل کی گئی تھی جس کے لکھنے والے کا نام اور تاریخ تحریر وغیرہ درج نہیں اگرچہ اس نسخہ کا ناقل رواں لکھنے والا ہے، مگر خوش تحریر نہیں ہے۔ تاہم معمولی توجہ سے کتاب بلا تکلف سمجھ میں آجاتی ہے اور مطالعہ میں دشواری محسوس نہیں ہوتی۔ اس نسخہ کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس کی تصحیح خود حضرت مؤلف نے فرمائی تھی، آخری صفحہ (۱۰۶) کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ:

”میں نے خود اس رسالہ کی تصحیح کی۔ العبد محمد قاسم“

یہ نسخہ ایک سو چھ صفحات پر مشتمل ہے اور اس میں فی صفحہ عموماً چودہ سطریں آئی ہیں۔ یہ قیمتی نسخہ انجمن ترقی اردو، پاکستان کے کتب خانہ خاص میں محفوظ ہے۔ چونکہ کتاب پر کوئی نام نہیں لکھا ہوا تھا اس لئے انجمن کی کتابوں کے فہرست نگار نے اس کتاب کا ”حمایت تحفیر الناس“ کے نام سے ذکر کیا ہے (۱) اسی نسخہ کا ڈاکٹر ایوب قادر ندینے ”رد قول فصیح“ کے نام سے ذکر کیا ہے (۲) اس نسخہ کا فوٹو اسٹیٹ ہارے ذخیرہ میں محفوظ ہے (۳)

(۱) فہرست مخطوطات کتب خانہ انجمن ترقی اردو (کراچی) سہ ماہی افرام و ہوی جلد دوم (کراچی: ۱۹۶۷ء۔)

(۲) تذکرہ مولانا محمد احسن ہانوتوی ص ۹۲ نیز ص ۲۳۲ (کراچی: ۱۹۶۶ء۔)

(۳) اس نسخہ کے فوٹو اسٹیٹ حاصل کرنے کے لئے مولانا اعجاز احمد خاں صاحب سنگھانوی مقیم کراچی، پاکستان نے بہت کوشش فرمائی جو اتر بدو جہد سے اس کا عکس ملا، اس مرحمت و کرم فرمائی کے لئے راقم مولانا کا تہ دل سے ممنون ہے۔ حزی

نسخہ امر وہبہ | رد قول فصیح کا ایک نسخہ یا نقل اور ہے جو زرد کاغذ پر کی گئی ہے، یہ نسخہ ایک سرائی لیس صفحات پر مشتمل ہے، اس میں فی صفحہ چودہ سطریں ہیں۔ اس نسخہ کی کتابت ۲۳ جمادی الثانیہ ۱۳۰۹ھ (۲۴ جنوری ۱۸۹۲ء) کو امر وہبہ اور سید ہارہ میں مکمل ہوئی، لکھنے والے کا نام وغیرہ کسی نے متاثر کیا ہے، لیکن ہے کہ یہ نسخہ مولانا سید احمد حسن کی فرمائش پر لکھا گیا ہو۔ (۱)

نسخہ پھلاوہ | جو تھا اور آخری معلوم نسخہ مولانا سید عبدالغنی پھلاوہ کی توجہ کامرہون منصف ہے۔ مولانا پھلاوہ نے رد قول فصیح اور تحذیر الناس کے متعلق مولانا محمد علی چاند پوری کے خط کے جواب میں حضرت مولانا نانوتوی کا مفصل کراہی نامہ یا تالیف اور اسی خط کے جواب میں مولانا سید احمد حسن امر وہبہ کا تعمیلی جواب بھی رد قول فصیح کے ساتھ نقل کرائے تھے۔ سب سے پہلے مولانا محمد علی چاند پوری کے نام خط کی نقل ہے پھر رد قول فصیح اور آخر میں مکتوب سید احمد حسن درج ہے۔

یہ نسخہ جو مولانا محمد ابراہیم پھلاوہ (ضلع میرٹھ، یوپی) ۷ شعبان ۱۳۲۳ھ، ۱۳ مارچ ۱۹۲۵ء کو مکمل کیا بہت خوبصورت نستعلیق میں لکھا ہوا ہے، اکثر حروف پر اعراب بھی لگائے گئے ہیں، تحریر جاذب نظر اور قابل دید ہے۔ یہ نسخہ بڑے رجسٹر نماساز (۲۰/۳۲ س.م) کے ایک سویا لیس صفحات پر مشتمل ہے، فی صفحہ تیرہ سطریں ہیں۔ (۲)

تنبیہ النبراس یا رد قول فصیح کے چند مندرجات | مولانا کی اس اہم تالیف کے ذریعہ سے ان تمام اعتراضات کا صاف صاف اور بے غبار جواب مل جاتا ہے جو تحذیر الناس پر عموماً کئے گئے تھے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ جو اعتراضات حضرت مولانا نانوتوی پر کئے گئے تھے اور تحذیر الناس کے حوالہ سے جو مفہوم و معانی تحذیر الناس کے بین السطور میں تلاش کئے جاتے ہیں، وہ مصنف کے حاشیہ خیال میں بھی کبھی نہیں آئے تھے۔

(۱) نسخہ مؤلف اور نسخہ امر وہبہ پھلاوہ میں مولانا عبدالغنی صاحب کے ذخیرہ میں محفوظ تھے جو مولانا اخلاف ڈاکٹر محمد خالد صاحب اور محمد مطلوب صاحبان کی عنایت سے ہمیں مل گئے ہیں۔ دونوں خطبات کا حکم کتب سے شکر یہ لیا گیا جاتا ہے جزا لہم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء واحسن۔

(۲) یہ عمدہ اور خوش تحریر نسخہ ہارے قاضی دوست مولانا حکیم رضی اللہ عنہ پھلانی کے نبی ذخیرہ سے حاصل ہوا اس کا بھی شکر یہ ضروری ہے جزا لہم اللہ تعالیٰ۔

۵۔ حضرت مولانا نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ ان کو (خدا تعالیٰ) مگر قسم نبوت کہاں حقیقت سے بالکل آنکھیں بند کر لیتا ہے یہ ملامت کہنے والے یا تو تحذیر الناس کی عہدوں کا مطلب نہیں سمجھے، یا کسی الٰہی وجہ سے مولف سے پر خاشا رکھتے ہیں:

اسما تب تکبر کہ شکر ختم نبوت نبینا ایسا ہی جیسا آنا ہے گوئی تو نبینا براہ! ایسا کہ کہے کا کیلئے ہو سکتا ہے البتہ اگر شکر ختم نبوت کہیں لڑھکیاں آپ اگر ختم زمانہ کرنا چاہیں تو کیا ہوا ختم نبوت اور ختم عاقبت کو تو نہیں ماننی من بین نبی انما ختم نبوتی یہ لایں تکلفی جو بعبادہ لہفہ علماء دینت صاحب تکبر نبی انعام فرمائی ہیں لایف ہو جب انکار فضیلت بھی جس کی بالاخر ہر لکت ذلالت ساوتم انکار ختم زمانہ ہی عاکہ ہونا ہے کیا صاحب تکبر کی وہ کھسکات آپ کا نظر نہیں ہیں جن کی شکر ختم زمانہ کا لاف زور مانا ہے گی اور کیا ایسی وہ تکبر نہیں دیکھی کہ جن کے آپ کا برکت کینا رماکت ہی خاتم زمانہ ہونا ثابت ہوتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سے نبیوں کا یہی اسم ہے کہ ان کے ہونے سے پہلے نبیوں کو آپ یا تکبر میں نہایت گرویدہ، آستانہ، مقامین و تہذیب، تہذیب، باوجود کہ شب و نین مرین کیا یا ایک لاکھ کہی جانی ہیں اور میں جانا ہوں تو ان کو ان میں میں

۶۔ حضرت مولانا نے ختم نبوت کی تمام صورتوں پر اپنے غیر متزلزل یقین اور عقیدے کا کئی

دلیلوں پر اظہار کیا ہے اور اس کی کئی طرح سے تشریح اور اظہار کیا ہے، ایک جگہ فرماتے ہیں:

کسی اور زمین میں اگر کوئی اور نبی جو تو یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہی نہیں کہام اللہ وحدیث میں اور اسکا انکار نہیں اجماع کی مخالفت نہیں بلکہ ایسے لشبہاوت حدیث قلو اللہ آدم علی مورثہ۔ جس میں محققین کی نزدیک میر سرور اللہ تعالیٰ ہی کی طرف راجع ہے حدیث آدم کی طرف راجع نہیں خدا کی صورت پر ہونا ملامتات کا لیکن زکیا واقعہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت تک کلامات کی کو انہی انگریزی اور کے کلامات کا نبی مشابہہ تو ایسی تو نہیں کہ جتنا کہ کچھ حال ہی میں کہ جتنا کہ جیسے خدا کی صورت کو مثل دیگر خصا میں مشابہہ کہ یہ وہ حال و معرکہ دیکھ اپنی صورت و شکل پر قیاس نہیں کرنا بلکہ ان کتابوں جیسا وہ دیکھی ہی اور اسکی صورت جیسے رسم اور شہرت آدم علیہ السلام دیکھی ہی ہماری انکی صورت اور اسوجہ کے کیفیت ابطاق صورت آدم کی صورت آدم علیہ السلام کی بیان کر کے معذور ہوں ابھی ہی ہوں ایسا علیہ السلام کی میری کمال کو زور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میری کمال سے مشابہہ اور مشابہہ تو جیسا ہوں پر ایسا مشابہہ میری کتابوں کے جیسے جیسے شہرت علی اللہ علیہ وسلم دیکھی ہی ہوگی صورت جیسے کو نبی دیکھی ہوگی صورت ملاکہ برین تصدیق کا مقرر ہیں اور میری انکالی ہوں و نیز برکت پر ایمان جو بر معارض قابل ذہن سب کا قابل خدا کو جیسا ہوں قرآن شریف و معادیش معنی اور ہر نہتے کو کو انہ۔ یکہ کر جانا ہوں اگر تو انہ میرے میں ایسا تو نبی یا شکر خدا کا جانا ہوں و نہ مانا

یہاں تک کہ ان کے ہونے سے پہلے نبیوں کی مخالفت نہیں سمجھنا ان سے انکار اور نبیوں کی تعظیم کا نتیجہ ہے

۷۔ مولانا یہ بھی فرماتے ہیں کہ میں نے تھذیر الناس میں جو بحث کی ہے اس کے بعد نہ اثر میں

باسم اللہ عنہ کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے نہ اس کے باطل کرنے کی، لکھا ہے: تمام فہمیان
اہل ان اثر ابن عباس اور مخالفان تھذیر الناس کی خدمت میں یہ کہہ کر ارشاد کیا کہ حسب تقریر تھذیر ان اثر ابن
عباس کی اثبات کی حاجت نہ ابطال کی ضرورت مانا اثبات سبباً و توجہات انفسیاتی کو جو اگر اثر نہ کرے تو سبب
تعلیقات میں کہتی توجہ تعلیم تھذیر ان اثر کی تعلیم ہی مستحسن نہیں سمجھتے لیکن حسب تقریر تھذیر ان اثر ابن عباس اثر
اہل انہ میں بڑھ سکتا تو انفسیاتی تھذیر ان اثر کی تہلیل و تہلیل کے ساتھ تمام کالیات پر ایسی ہی توجہ روکش
توجہ جاتی ہے جیسے اہل نظر پر کتاب میروز مگر ایسا تقریر مخالفان تھذیر ان اثر ابن عباس باطل بڑھ سکتا ہے نہ انفسیاتی
تھذیر ان اثر کی تہلیل و تہلیل کے ساتھ کتاب بڑھ سکتی ہے

۸۔ خاتمت زمانی اور مکانی و مرتبی کی بحث کی ہے اور ان پر جو شور اٹھا تھا حضرت مولانا نے اس کو

بھی غبارت یا تعصب پر محمول کیا ہے، اور اپنے خیالات کی اس طرح واضح مگر مختصر تشریح کی ہے کہ جس
تے پوری بحث آئینہ کی طرح بے غبار ہو جاتی ہے۔ ایک جگہ تحریر فرمایا:

ساعت تقریر ان خاتمت مرتبی کو بہ نسبت انبیا و زمین ہر ایک مخصوص
تھذیر ان اثر کے ساتھ تھذیر ان اثر کے ساتھ انبیا و ماعت کی نسبت ہے آپ کو خاتم مرتبی قرار دیا گیا
بلکہ ان کو ہر ایک مرتبی کے ساتھ بلکہ اس کے ساتھ اس صورت میں خاتمت زمانی محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بلکہ اس کے ساتھ
تھذیر ان اثر کی نسبت خاص نہ ہوگی انبیا و ماعت کی ہے آپ خاتم زمانی ہو گئے جس کے اور کو ان کے ساتھ نہ دیا
لایہ و بیجا

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

اور تقریر انبیا و ماعت کے ساتھ ہی کہ خاتمت فی حدیث زمانہ ایک معلوم
مہر ہے نسبت زمین کی ہے تو اس کے ساتھ داخل میں الکی ہے اس معلوم کی ہے انبیا و ماعت کے ساتھ اور جملہ خاتم مرتبی
میں وہ خاتم کی صورت میں اور جملہ مکتب مرتبی کے ساتھ انبیا و ماعت کے ساتھ اور جملہ مکتب مرتبی کے ساتھ اور جملہ مکتب مرتبی کے ساتھ
بھی نہیں صاحب خاتمت انبیا و ماعت کے ساتھ انبیا و ماعت کے ساتھ انبیا و ماعت کے ساتھ انبیا و ماعت کے ساتھ انبیا و ماعت کے ساتھ
تھذیر ان اثر میں انبیا و ماعت کے ساتھ انبیا و ماعت کے ساتھ انبیا و ماعت کے ساتھ انبیا و ماعت کے ساتھ انبیا و ماعت کے ساتھ

نسخہ مؤلف کا پیش نظر عکس چند گذارشات | رد قول الفصح کے نسخہ مؤلف کا (جو تمام تر

حضرت مولانا محمد قاسم کے دست مبارک کا لکھا ہوا ہے) جوں کا توں عکس شامل کرنے کا خیال تھا، مگر جب اس ارادہ سے اصل نسخہ کو دیکھا گیا تو مجلہ اور قلمی نسخہ دونوں کی پیمائش میں خاصا فرق نکلا، سالہ کی پیمائش ۲۰۱۲ س. م ہے اور قلمی نسخہ کی عموماً ۱۲۵ س. م، جس کی وجہ سے قلمی نسخہ کا جوں کا توں عکس نہیں آسکتا اور صرف ایک عکس کی وجہ سے مجلہ کے ساتھ میں اضافہ بھی دانشندی نہیں تھی۔ اگر اصل نسخہ کو چھوٹا کر شامل کیا جاتا تو حضرت مولانا کی تحریر جو پہلے ہی باریک ہے اور باریک ہو کر اس کا پڑھنا ہی مشکل ہو جاتا۔ اس لئے بعد میں یہ فیصلہ کیا کہ القول الفصح پر حضرت مولانا کے قلم سے جو حاشیہ یا جواب لکھا ہوا ہے صرف اس حصہ کو مجلہ میں شامل کر لیا جائے، مگر اس صورت میں دشواری یہ تھی کہ حضرت مولانا کا یہ جواب یا حاشیہ جو قلم برداشتہ تحریر فرمایا تھا، کتاب کے حاشیہ پر چاروں طرف اور کہیں کہیں بین السطور میں بھی لکھا ہوا تھا، اسی ترتیب کا خیال رکھتے ہوئے دوسری جگہ اسی طرح سیٹ کرنا مشکل کام تھا، مگر ارادہ کے کارکن مولوی محمد حنیف صاحب بہرائچی نے اسکو اس احتیاط اور مصلحتی سے منتقل کیا کہ اصل مسودہ کی ایک سطر اور فقرہ بھی ضائع نہیں ہوا، پوری تالیف اصل ترتیب کے مطابق پیش کر دی گئی، اس نازک خدمت میں مولوی محمد شعبان صاحب بستوی (مدرسہ مدرسہ عید گاہ، کاندھلہ) کا بھی خاص تعاون شامل رہا۔ فجزاھما اللہ تعالیٰ:

یہاں یہ وضاحت مناسب ہو گی کہ تنویر النبراس کے زیر نظر مسودہ سے تین نقلیں تیار کی گئی تھیں ایک حضرت مصنف کی تصحیح کی ہوئی ہے جو دو نقلیں اور ہیں انکی اور، اصل نسخہ کی ترتیب میں کچھ فرق ہو گیا ہے بعض فقرے آگے پیچھے ہو گئے اور چند درج ہونے سے رو گئے، اسلئے اصل نسخہ کی اہمیت مسلم ہے۔



جان زخمی آملی بر سر
 نور علی کی ناله ازین از
 سر کی می باشد زدن زون
 خانه زین هم او سر ز
 خانه زین هم او سر ز
 خانه زین هم او سر ز
 خانه زین هم او سر ز
 خانه زین هم او سر ز
 خانه زین هم او سر ز
 خانه زین هم او سر ز
 خانه زین هم او سر ز
 خانه زین هم او سر ز

مجلسی است که در آن
 مجلسی است که در آن
 مجلسی است که در آن
 مجلسی است که در آن
 مجلسی است که در آن
 مجلسی است که در آن
 مجلسی است که در آن
 مجلسی است که در آن
 مجلسی است که در آن
 مجلسی است که در آن

این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن

این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن

این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن

این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن

این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن
 این است که در آن

انسان را در این دنیا...
 هرگز نماند...
 بجز در این دنیا...
 این دنیا را...
 بدان که این دنیا...
 هرگز نماند...
 بجز در این دنیا...

انسان را در این دنیا...
 هرگز نماند...
 بجز در این دنیا...
 این دنیا را...
 بدان که این دنیا...
 هرگز نماند...
 بجز در این دنیا...

انسان را در این دنیا...
 هرگز نماند...
 بجز در این دنیا...
 این دنیا را...
 بدان که این دنیا...
 هرگز نماند...
 بجز در این دنیا...

انسان را در این دنیا...
 هرگز نماند...
 بجز در این دنیا...
 این دنیا را...
 بدان که این دنیا...
 هرگز نماند...
 بجز در این دنیا...

انسان را در این دنیا...
 هرگز نماند...
 بجز در این دنیا...
 این دنیا را...
 بدان که این دنیا...
 هرگز نماند...
 بجز در این دنیا...

انسان را در این دنیا...
 هرگز نماند...
 بجز در این دنیا...
 این دنیا را...
 بدان که این دنیا...
 هرگز نماند...
 بجز در این دنیا...

بزه خاوری و نامزدی از آن است
بنا بر علی هدایت

که در این حالت صحیح است که
سلسله حکومتی را که در
حکومت استوار است از این
ای بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این

بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این

بنا بر این است که در این

بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این

بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این

بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این

بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این

بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این

بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این

بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این

بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این

بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این
بنا بر این است که در این

سائنس سے بھی ایسی اہم اور نوزائیدہ اور

پائیدہ چیزیں مل رہی ہیں جن سے دنیا کی ہر طرف

پلاؤں اور پوزوں میں ہر طرف سے

اسی طرح ہر طرف سے ہر طرف سے

نیز ان پر ان پر ان پر ان پر ان پر

نیز ان پر ان پر ان پر ان پر ان پر

نیز ان پر ان پر ان پر ان پر ان پر

نیز ان پر ان پر ان پر ان پر ان پر

نیز ان پر ان پر ان پر ان پر ان پر

نیز ان پر ان پر ان پر ان پر ان پر

نیز ان پر ان پر ان پر ان پر ان پر

نیز ان پر ان پر ان پر ان پر ان پر

... (The rest of the text in this column is extremely faint and difficult to read, appearing as bleed-through or very light handwriting.)

... (The text in this middle column is also very faint and difficult to read, appearing as bleed-through or very light handwriting.)

... (The text in this left column is also very faint and difficult to read, appearing as bleed-through or very light handwriting.)

... (This section contains several lines of text, some of which are more legible than the bleed-through above, including phrases like 'میں نے اس سے پہلے...', 'اس کا...', 'میں نے...', 'اس کا...', 'میں نے...', 'اس کا...')

... (This section contains a few lines of text at the bottom of the page, including 'میں نے...', 'اس کا...', 'میں نے...', 'اس کا...')

سازن میں متاثر ہوا ہوں

میں نے ان کی زبان سے یہ سنا ہے کہ ان کے پاس
ایک کتاب ہے جس میں ان کے بارے میں لکھا ہے
کہ ان کے دل میں اللہ کی رحمت ہے اور ان کے
عملوں میں اللہ کی رضا ہے۔ ان کے دل میں
اللہ کی رحمت ہے اور ان کے عملوں میں
اللہ کی رضا ہے۔ ان کے دل میں اللہ کی
رحمت ہے اور ان کے عملوں میں اللہ کی
رضاء ہے۔ ان کے دل میں اللہ کی رحمت ہے
اور ان کے عملوں میں اللہ کی رضا ہے۔

ان کے دل میں اللہ کی رحمت ہے اور ان کے
عملوں میں اللہ کی رضا ہے۔ ان کے دل میں
اللہ کی رحمت ہے اور ان کے عملوں میں
اللہ کی رضا ہے۔ ان کے دل میں اللہ کی
رحمت ہے اور ان کے عملوں میں اللہ کی
رضاء ہے۔ ان کے دل میں اللہ کی رحمت ہے
اور ان کے عملوں میں اللہ کی رضا ہے۔

ان کے دل میں اللہ کی رحمت ہے اور ان کے
عملوں میں اللہ کی رضا ہے۔ ان کے دل میں
اللہ کی رحمت ہے اور ان کے عملوں میں
اللہ کی رضا ہے۔ ان کے دل میں اللہ کی
رحمت ہے اور ان کے عملوں میں اللہ کی
رضاء ہے۔ ان کے دل میں اللہ کی رحمت ہے
اور ان کے عملوں میں اللہ کی رضا ہے۔

ان کے دل میں اللہ کی رحمت ہے اور ان کے
عملوں میں اللہ کی رضا ہے۔ ان کے دل میں
اللہ کی رحمت ہے اور ان کے عملوں میں
اللہ کی رضا ہے۔ ان کے دل میں اللہ کی
رحمت ہے اور ان کے عملوں میں اللہ کی
رضاء ہے۔ ان کے دل میں اللہ کی رحمت ہے
اور ان کے عملوں میں اللہ کی رضا ہے۔

حضرت مولانا کا جواب بھی پورا نہیں ہوا جو ان کے
ایک اور سوال پر لکھا ہے کہ ان کے دل میں
اللہ کی رحمت ہے اور ان کے عملوں میں
اللہ کی رضا ہے۔ ان کے دل میں اللہ کی
رحمت ہے اور ان کے عملوں میں اللہ کی
رضاء ہے۔ ان کے دل میں اللہ کی رحمت ہے
اور ان کے عملوں میں اللہ کی رضا ہے۔

دعا صحت: یہاں اصل کتاب قول صحیح تم ہو گئی ہے مگر اس کے حاشیہ پر
حضرت مولانا کا جواب بھی پورا نہیں ہوا جو ان کے
ایک اور سوال پر لکھا ہے کہ ان کے دل میں
اللہ کی رحمت ہے اور ان کے عملوں میں
اللہ کی رضا ہے۔ ان کے دل میں اللہ کی
رحمت ہے اور ان کے عملوں میں اللہ کی
رضاء ہے۔ ان کے دل میں اللہ کی رحمت ہے
اور ان کے عملوں میں اللہ کی رضا ہے۔

حق تعالیٰ نے اپنے پیغمبروں کو بھی اپنے مقاصد کے لئے فرمایا ہے۔ ان مقاصد میں سے ایک یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی وحدانیت اور رسالت کی حقیقت سے واقف کرادیا جائے۔ اور دوسرا یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی رحمت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی حقیقت سے واقف کرادیا جائے۔ اور تیسرا یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی عظمت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی عظمت سے واقف کرادیا جائے۔ اور چوتھا یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی قدرت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی قدرت سے واقف کرادیا جائے۔ اور پانچواں یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی حکمت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی حکمت سے واقف کرادیا جائے۔ اور شیشواں یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی جلال اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی جلال سے واقف کرادیا جائے۔ اور ہفواں یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی کبریا اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی کبریا سے واقف کرادیا جائے۔ اور آٹھواں یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی عظمت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی عظمت سے واقف کرادیا جائے۔ اور نواں یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی رحمت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی رحمت سے واقف کرادیا جائے۔ اور دسواں یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی قدرت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی قدرت سے واقف کرادیا جائے۔ اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی وحدانیت اور رسالت کی حقیقت سے واقف کرادیا جائے۔ اور دوسرا یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی رحمت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی حقیقت سے واقف کرادیا جائے۔ اور تیسرا یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی عظمت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی عظمت سے واقف کرادیا جائے۔ اور چوتھا یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی قدرت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی قدرت سے واقف کرادیا جائے۔ اور پانچواں یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی حکمت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی حکمت سے واقف کرادیا جائے۔ اور شیشواں یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی جلال اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی جلال سے واقف کرادیا جائے۔ اور ہفواں یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی کبریا اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی کبریا سے واقف کرادیا جائے۔ اور آٹھواں یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی عظمت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی عظمت سے واقف کرادیا جائے۔ اور نواں یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی رحمت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی رحمت سے واقف کرادیا جائے۔ اور دسواں یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے لوگوں کو اللہ کی قدرت اور ان کی طرف سے نازل ہونے والی وحی کی قدرت سے واقف کرادیا جائے۔

اور یہی تجویز کیا جائے اخراج قول نفع نظر اس مڑ سے کہ حاجت کی سنی اور اچھا دینا
 و تائیدی بفضل رکھیں جن سے تائید کرنا ہی کو بیگا رکھیں کہ نہ سنی کہ ہرگز نلفظ
 ہی ستقا و ہمیں بین بفضل خیرین کی یا جو جو عیالی کے گھنا محفل خضاع اور ایجا کے
 حکم کرنا کہ تجویز پیدا ہونی کی ہی سے بعد نہ تاہم حضرت سہلی السطریہ و علیہ السلام
 یہی اسی زمین میں یا اور زمین میں حاجت کی میں کہ فرق نہ ان کا سخت نہ ہوتے
 واجا وہی کہ قول نا تو تو ہی ضایع کا صحیح ہونا لو الحمد بین جو رکھیں ہی بعد حضرت
 سلمی السطریہ و علیہ السلام ہی حاجت و انکا بعض و بعض کے حکم کہ ہی تاہم انکا
 ہی بعد حضرت بر حکم کہ بالاجماع مطہر ہے صسا کہ اور بعض ہوں کا اصل مشا امر زمین
 کا یہاں تک کہ ہم نے اس کے بعد حضرت کی حاجت کی ہی
 کا یہاں تک کہ ہم نے اس کے بعد حضرت کی حاجت کی ہی

اور یہی تجویز کیا جائے اخراج قول نفع نظر اس مڑ سے کہ حاجت کی سنی اور اچھا دینا
 و تائیدی بفضل رکھیں جن سے تائید کرنا ہی کو بیگا رکھیں کہ نہ سنی کہ ہرگز نلفظ
 ہی ستقا و ہمیں بین بفضل خیرین کی یا جو جو عیالی کے گھنا محفل خضاع اور ایجا کے
 حکم کرنا کہ تجویز پیدا ہونی کی ہی سے بعد نہ تاہم حضرت سہلی السطریہ و علیہ السلام
 یہی اسی زمین میں یا اور زمین میں حاجت کی میں کہ فرق نہ ان کا سخت نہ ہوتے
 واجا وہی کہ قول نا تو تو ہی ضایع کا صحیح ہونا لو الحمد بین جو رکھیں ہی بعد حضرت
 سلمی السطریہ و علیہ السلام ہی حاجت و انکا بعض و بعض کے حکم کہ ہی تاہم انکا
 ہی بعد حضرت بر حکم کہ بالاجماع مطہر ہے صسا کہ اور بعض ہوں کا اصل مشا امر زمین
 کا یہاں تک کہ ہم نے اس کے بعد حضرت کی حاجت کی ہی

اور یہی تجویز کیا جائے اخراج قول نفع نظر اس مڑ سے کہ حاجت کی سنی اور اچھا دینا
 و تائیدی بفضل رکھیں جن سے تائید کرنا ہی کو بیگا رکھیں کہ نہ سنی کہ ہرگز نلفظ
 ہی ستقا و ہمیں بین بفضل خیرین کی یا جو جو عیالی کے گھنا محفل خضاع اور ایجا کے
 حکم کرنا کہ تجویز پیدا ہونی کی ہی سے بعد نہ تاہم حضرت سہلی السطریہ و علیہ السلام
 یہی اسی زمین میں یا اور زمین میں حاجت کی میں کہ فرق نہ ان کا سخت نہ ہوتے
 واجا وہی کہ قول نا تو تو ہی ضایع کا صحیح ہونا لو الحمد بین جو رکھیں ہی بعد حضرت
 سلمی السطریہ و علیہ السلام ہی حاجت و انکا بعض و بعض کے حکم کہ ہی تاہم انکا
 ہی بعد حضرت بر حکم کہ بالاجماع مطہر ہے صسا کہ اور بعض ہوں کا اصل مشا امر زمین
 کا یہاں تک کہ ہم نے اس کے بعد حضرت کی حاجت کی ہی

تفویر النبراس

نسخہ امر وہیہ مکتوبہ ۱۳۰۹ھ۔ جو پھلاوودہ میں محفوظ تھا

کا ایک صفحہ

فرض ادا ہو گیا اور ایسی بی نقطہ ستانی سے کونسی تعریف کی آپ ستم

ہوئی اس نواں میں آجکو میں اعتراض سوچی مگر افسوس سطلب کی بات

ایک۔ یہی نسخہ ہی حضرت سلمہ منہ سطلب تحذیر سمجھا ہوتا ہے اعتراض

کیا ہوتا ہے مترش سوا کی عالم میں نہ ہونے کی سطلب سے اعتراض کرین

ذہن اسی کہتی ہیں اور زکادت اسی کا نام ہے اول اعتراض تو یہی کہ

آخرتہ زمانیکو موافق صاحب تحذیر معنی خاتم النبیین کہنا قول عوام ہے

حالانکہ یہی معنی تمام مفسرین کہتی ہیں اور کتب احادیث سے یہی معنی

نکلتی ہیں اس سورۃ میں بیگتاخی دور تک پہنچی گی دوسرا اعتراض

یہ ہے کہ مصنف تحذیر آخرتہ زمانیکو فضائل میں سے نہیں سمجھتے حالانکہ

قصیدہ در مدح سلطان عبدالحمید خاں امیر المؤمنین، سلطان ترکی

بلقان کی ریاستوں پر روس کے حملہ کے وقت علمائے ہندوستان نے حکومت ترکی اور ان ریاستوں کے مسلمانوں کے ساتھ یک جہتی کے اظہار اور ان کی حمیت دینی، مومنانہ قوت اور مجاہدانہ جذبہ کی حوصلہ افزائی کے لئے ہر طرح سے بھرپور تعاون فرمایا تھا، جس کا ایک خاص پہلو خلیفۃ المسلمین پر اعتماد کا مکمل اظہار بھی تھا، اس کی ترجمانی علماء کی تحریروں اور مضامین کے علاوہ چند خاص قصیدوں سے بھی ہوئی۔ یہ قصیدے دیوبند کے نامور علماء نے تحریر فرمائے تھے، جو عربی فارسی اور اردو تینوں زبانوں میں ہیں، جس میں سے ایک قصیدہ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی کا بھی لکھا ہوا ہے۔ حضرت مولانا کا یہ قصیدہ عربی میں اشعار پر مشتمل ہے، یہ قصیدہ حضرت مولانا کی مطبوعہ اور معروف تحریروں میں سے ہے اور مجموعہ قصائد قاسمی میں اور قصیدوں کے ساتھ بار بار شائع ہو چکا ہے، مطبوعہ قصیدہ کے لئے قصائد قاسمی ملاحظہ ہوں۔ یہاں حضرت مولانا نانوتوی کے ہاتھ کے لکھے ہوئے اصل قصیدہ کا عکس شائع کیا جا رہا ہے۔ (نور)

برگ گل

مکتوب (غالباً) بنام مولانا سید احمد حسن امروہوی

خود حضرت مولانا کے قلم سے

سبب زمان اعدا ا ترکیب اور ذوق شیعہ با برہانہ غیر و بجز عاقل
 مدد العون جب کسی اور روز با برہانہ کمالی سبب زمان اور
 حجاب بر نہاد غایت نونہ اور حجاب سبب حساسی کر کلمہ نر جو اور ماند

حجاب سبب تا رسیدن از بعض اسرار و ترمیم بیدار دین
 ابن اوصال و این حد و حالک دران خرد و صفت عالم
 سنی سون الکی تم نو فنی اعدا و حوزین و اشان ملائم
 لولا بخت ترقی متداول من پیمانہ و چار و کلمہ عالم
 لامنت برودتہ و در تریک عاقلہ و شکت میں بر یک سون عالم
 اعدت ایمنی و در تریک عاقلہ و شکت میں بر یک سون عالم

گرامی نامہ کی عبارت درج ذیل ہے:

میاں قربان احمد راتریب دو ازودہ تسبیح باید فہمائید، و بخدمت حافظ عبدالغنی صاحب جن از سلام مسنون عرض باید کرد کہ بمیاں قربان احمد صاحب ہر قدر کہ عنایت مبذول خواہد شد... پانچ روز گردنم خواہد ماند۔ جواب شکایت نامہ رسیدن از بعض اشعار مرتومہ باید گرفت:

ترجمہ: میاں قربان احمد صاحب کو بارہ تسبیح کی ترکیب بجا کرنا چاہیے اور حافظ عبدالغنی صاحب کی خدمت میں سلام مسنون کے بعد عرض کرنا چاہئے کہ میاں قربان احمد صاحب... پانچ روز گردنم مبذول ہوگی اس کا احسان میری گردن پر ہے۔

شکایت نامہ پہنچنے کا جواب درج ذیل اشعار سے کچھ لینا چاہئے۔

أین الوصال و أین عهد وصالکم

وزماں حیرتنا وصیت جمالکم۔

شوقی یسوق إليك ثم یعوفنی

غدل العواذل و احتمال ملالکم

لولا یثبت تربتی بتناول

من مہنا و ہنا و ہلکة مالکم

لا تبت ہرولۃ و زرتک عاجلاً

و مثلت بین یدیک قبل سوالکم

و اعدت اضحی و وعدک صادق

لولا موانع دون صدق مفاکم

حضرت مولانا نانوتوی کی مشہور تالیف قبلہ نما کے ان اوراق کا کچھ تذکرہ جو مطبوعہ نسخوں میں شامل نہیں نور الحسن راشد کا ندھلوی

قبلہ نما حضرت نانوتوی کی مشکل ترین تصانیف میں سرفہرست ہے۔ اس کی دقت مضامین اور بلند پروازی کا عالم یہ ہے کہ اس کو بڑے بڑے علماء نے اپنے اساتذہ اور مایہ ناز خلفاء سے حرفاً حرفاً پڑھا اور حضرت مولانا نانوتوی کے شاگردوں خصوصاً شیخ البند مولانا محمود حسن نے اس کو حضرت مولانا سے سبقتاً پڑھا تھا نیز حضرت نانوتوی کے ایک اور خاص شاگرد مولانا فخر الحسن گنگوہی نے قبلہ نما مطبعہ الملک الطابع دہلی سے ۱۲۹۸ھ میں شائع کر لیا تھا۔ اگرچہ اس وقت حضرت مولانا کے تمام شاگرد موجود تھے اور ہر طرف جلیں القدر علماء بھی نظر آتے تھے مگر حضرت نانوتوی کی رائے یہ ہوئی تھی کہ اس کتاب کا ایک اہم باب یا حصہ شائع نہ کیا جائے، کیوں کہ اس کو کوئی نہ سمجھے گا۔ مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی نے بھی یہی مشورہ دیا تھا، اس لئے یہ حصہ باب قبلہ نما کی کسی بھی اشاعت میں شامل نہیں کیا گیا۔

ایک مشہور روایت کی تصحیح: مگر مشہور یہ ہے کہ حضرت مولانا نانوتوی نے آب حیات کے کچھ اوراق نکلوائے تھے جو کبھی شائع نہیں کئے گئے اور اس سلسلہ میں دو روایتیں بھی نقل کی گئی ہیں۔ مولانا قاری محمد طیب صاحب نے مولانا حاجب الرحمان صاحب سے نقل کیا ہے کہ شیخ البند فرماتے تھے:

”آب حیات (حضرت مولانا نانوتوی کی تصنیف) وغیرہ میں نے حضرت سے سبقتاً پڑھی

ہے، آب حیات کے کچھ اوراق حضرت نے خود نکال رکھے تھے کہ انہیں کوئی نہیں سمجھے گا“ (۱)

اس روایت پر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اوراق کو آب حیات سے نکالنے کی رائے اور مشورہ مولانا محمد یعقوب نانوتوی کا تھا۔ مولانا محمد یعقوب صاحب نے اسکی یہ وجہ بیان کی تھی کہ:

”آن میں ایک اعتراض کا جواب ہے اول تو اس اعتراض کو کوئی نہ سمجھے گا اور اگر سمجھ لیا تو پھر اس کا

جواب سمجھ میں نہ آئے گا اور، شبہ ہی میں مبتلا رہے گا۔ (۲)

جو اوراق نکالے گئے وہ قبلہ نما کے تھے، آب حیات کے اور اوراق یا صفحات نکالنے کی بات صحیح نہیں۔ مگر راتم سطور کا خیال یہ ہے کہ یہ روایت و شہرت درست نہیں، دراصل قبلہ نما کے اوراق نکلوائے

گئے تھے اور مذکورہ بالا دونوں روایتیں بظاہر ”قبلہ نما“ کے متعلق ہیں۔ ان میں آب حیات کا ذکر سہلاب یا کسی راوی کی غلط فہمی کی وجہ سے ہو گیا ہے، ہمارے اس خیال کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ مولانا مفتی سعید صاحب پالپوری نے آب حیات کے تعارف میں لکھا ہے کہ:

”آپ کی تمام کتابوں میں یہ سب سے زیادہ مشکل کتاب سمجھی گئی ہے، اگرچہ اس

میں سے ایک معتد بہ حصہ جس کے بارے میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی (اولین صدر مدرس دارالعلوم دیوبند) کی رائے یہ تھی کہ اسے کوئی نہیں سمجھ

سکتا اس کو نکال دیا گیا ہے، اور یہ اوراق مخرج آب حیات پھلاوہ میں ہیں“ (۲)

مگر حقیقت یہ ہے کہ پھلاوہ میں جو نسخہ محفوظ تھا وہ آب حیات کے زائد اوراق کا نہیں، بلکہ قبلہ نما کے اوراق کا ہے، اس کے پہلے صفحہ پر تحریر ہے:

”اور اوراق زائد قبلہ نما، مصنفہ جناب مولانا محمد قاسم صاحب کے از رسالہ مذکورہ

جد افرمودہ پورند“

اور اس رسالہ میں جو بحث ہے وہ بیت اللہ کے قبلہ ہونے اور متعلقہ موضوع پر ہے جس کو ان

صفحات میں درج آخری الفاظ بھی پوری طرح واضح کر رہے ہیں، لکھا ہے کہ:

”سجدہ کے مقابل میں ایک تو سجدولہ ہوتا ہے اور ایک سجدوالیہ، سجدولہ، تو سوائے

خداوند عالم اور کوئی نہیں اور سجدوالیہ سوائے فضائے خانہ کعبہ اور دیوار کعبہ بالفعل اور

کوئی چیز نہیں۔ البتہ قبل ظہور خاتم صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس بھی سجدوالیہ سجدہ عبادت

تھا۔ و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین، والصلوة والسلام علی

خاتم النبیین و آلہ وصحبہ اجمعین۔ تمت بالخیر!

لہذا آب حیات کے اوراق نکال دینے کی اطلاع غالباً صحیح نہیں، جس کتاب کے کچھ اوراق (بلکہ

تقریباً ایک تہائی حصہ) شائع نہیں کیا گیا، وہ آب حیات نہیں قبلہ نما تھی غالباً کسی راوی کے سو سے یا تحریر کی غلطی سے قبلہ نما کی جگہ آب حیات کا نام لکھا گیا اور اس روایت و تحریر کی اس فرو گذاشت کی طرف کسی کا خیال بھی نہیں کیا، اور یہی غلط روایت مشہور ہو گئی۔

اگر آب حیات کے کچھ صفحات نکالے گئے ہوتے تو ان کا پھلاوہ کے ذخیرہ و تحریرات اور پیش نظر آخذ میں کہیں ذکر تذکرہ آنا چاہئے تھا۔

قبلہ نما کے مخزجہ اور اراق کا نسخہ | قبلہ نما کے مذکورہ بالا اوراق (باب) کا صرف ایک نسخہ معلوم ہے جو پھلاوہ میں محفوظ تھا اور اب مولانا عبدالغنی صاحب کے نبیرگان محترم ڈاکٹر سید محمد خالد اور ان کے بھائی سید مطلوب صاحب کی عنایت سے ہمارے ذخیرہ میں آ گیا ہے۔ (۱)

یہ نسخہ عام کتابی سائز (۱۵-۲۴ س م) کے ساڑھے بیس ورق یا پینسٹھ صفحات پر مشتمل ہے فی صفحہ پندرہ سطور آئی ہیں یہ نسخہ مولانا سید عبدالغنی کے عزیز مولوی امجد علی نے نقل کیا ہے، آخر میں لکھا ہے:

”یہ رسالہ جناب مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے۔ حسب فرمائش

جناب مولانا حافظ عبدالغنی صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ، فقیر فقیر عاصی امجد علی نے زمانہ قیام

امین آباد میں اس کی نقل کی ہے اور ۲۷ ذی القعدہ ۱۳۱۳ ہجری (اپریل، مئی ۱۸۹۷ء)

میں نقل سے فراغت پائی“

جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ دراصل قبلہ نما سے کچھ اوراق نکالے گئے تھے۔ آب حیات کے

حوالہ سے یہ روایت غالباً درست نہیں تاہم یہ موضوع مزید معلومات کا مستحق ہے۔

اوراق مخرجہ قبلہ نما

تالیف حضرت مولانا نانوتوی

یعنی قبلہ نما کا آخری حصہ یا وہ صفحات کہ جن کو نہایت مشکل ہونے کی وجہ سے حضرت مؤلف اور مولانا محمد یعقوب نانوتوی نے شائع کرنے سے منع فرمادیا تھا

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

زیادہ تفصیل منظور ہو تو سنی گراونڈ بائین سن بھی اول تو یہ کہہ چکے گی کہ کتاب میں طبیعتی ایک میں ایسی خواص اور قواعد کلیہ میں باہم تعلق نہیں ہوتا مگر چونکہ برود کی استعمال کا موقع جدا اور اسکا پہچانا انواع امراض اور تشخيصات امراض کے پہچانی پر موقوف ہی اور اس میں جو اختلاف اوقات اور بقدر تفاوت اوزان و توجہ فرق ہوتا ہے وہ کبھی وقت تشخيص مفہوم تجویز نسبت کتنا فرق پہچانا ہی ایسی ہی انبیا علیہم السلام اور اولیاء کرام اور علماء عظام کو جو دربارہ علاج روحانی اور دکن جہنم حکم ہوتی ہیں قواعد کلیہ اور خواص افعال میں متفق الراي سمجھی پر جو اختلاف انواع و امراض و تفاوت مراتب فہم اور نیز باعتبار اختلاف اوقات اختلاف ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ ہے کہ کسی شی کا ظہور دوسری چیز میں جو طرح تصور ہی ایک تو کبھی اسکا اثر میں آتا

اور اوراق قبلہ نما مستند صحیح علمائے ہند سے ہے کہ اسکا ذکر مبارک ہو

سوائی خداوند عالم اور کوئی نہیں اور سجدہ الیہ سوز و غمازی خانہ کعبہ اور دیوار کعبہ
 بالفعل اور لہجہ چہرہ نہیں البتہ قبل ظہور خاتم سلی الہ علیہ وسلم بیت المقدس ہی
 مسجد الیہ سجدہ و عبادتہ تھا و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین الصلوٰۃ والسلام
 علی خاتم النبیین و آلہ و صحبہ اجمعین تمت بالخیر یہ رسالہ جناب مولانا محمد قاسم صاحب
 رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے حسب فرمایش جناب مولانا حافظ عبد العزیز صاحب
 سلمہ اللہ تعالیٰ فقیر تحفیر عاصی امجد علی فی زمانہ قیام امین ابو من اسلمی نقل کی یہی
 اور عام ذی القعدہ ۱۳۱۴ ہجری میں نقل سے فراغت پائی ہے :

انما انا قاسم والله يعطى

نسخه جديده

الحظ المقسوم من قاسم العلوم

في تحقيق المركب والاجزاء وبيان حقيقة السباع والغناء
من تحقیقات

الامام حجة الاسلام محمد قاسم النانوتوى قدس سره

مُرتبہ: الشیخ مولانا محمد رحیم اللہ صاحب قدس سرہ

تقديم وتصحيح

الاستاذ المفتي اكبر رحمن الشانجلوى الحقانى حفظه الله

(استاذ الحديث بدار العلوم عربيه كجرات مردان)

تقديم

(بقلم الاستاذ المفتي اكبر رحمن الحقاني حفظه الله)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

كنت قرئت كلمة في تأليفات بعض الاكابر انه اذا قلنا لرجل انه صحابي فناهيك به مزية وفضيلة في قوة ايمانه وكمال اخلاصه و عمق علمه و حسن عمله ، فيكون ذلك ابلغ تعبير و اوجزة لاثبات فضل و كمال ، و يستبين لك ايضا اذا قلنا ان فلانا يشبه الصحابة في كمالته علما و عملا ، فيكون اوفى التعبير و ادقه لابرار نواحي من مآثرة العلمية و العملية و مفاخرة .

و بعد هذا التبهيد الوجيز اقول بعون الله تعالى ان العلامة الامام حجة الاسلام قاسم العلوم و الخيرات محمد قاسم النانوتوى قدس سره . يعد من ذلك الجيل الذي يشبه تماما بأولئك الصحابة في علمه و عمله و سائر كمالته ، شهد به الاكابر من العلماء المحققين البارزين علما و فهما و دقة ، و هذا لا يخفى على الذين لهم البام بالثقافة الاسلامية الهندية . و الحركات و الثورات الاسلامية في الاوانة الاخيرة تشهد ان الامام النانوتوى عليه السلام كان نابغة فذا من نوابغ عصرة و عبقرية نادرة من

عبارة زمنية. وهو نفسه جاهد في الله حتى جهاده، وساس البلاد فاحسن، وصنف فابدع، وخاض في العلوم النقلية والعقلية حتى صار اماماً. اثبت اصول الاسلام وفروعه والحقائق الكلية والجزئية بنهج الحكيم، وشيّد حدود الاحكام والعقائد والاحكام الاسلامية. قال حفيده وترجمان علومه الشيخ محمد طيب القاسمي رحمته الله ناقلاً عن شيخه واستاذة المفسر البار العلامة شبير احمد العثماني رحمته الله ما حصله بالعربية: " ما تأتي الفلسفة طوال مائة سنين القادمة في قصص مختلفة متنوعة الا تعرفها الحكمة القاسمية وتقلعها من اصولها "

لمصنفات الامام النانوتوي رحمته الله اهمية بالغة في فهم الشريعة الاسلامية، شرحها وقوانينها في ضوء العقل السليم حتى ابرزها الى الناس كافة، ولل امام النانوتوي مزية على الاقران وعلى من قبله من الاكابر المحققين من متكلمي الاسلام في معرفة الحكم والاسرار للشريعة الاسلامية واحكامها، شرح الشريعة واحكامها بأسلوب جديد وبديع ورتبها ترتيباً انيقاً. قال حفيده الشيخ حكيم الاسلام قارى محمد طيب القاسمي رحمته الله (مدير لدارالعلوم ديوبند سابقاً) " و مصنفاته الحافلة بالعلوم والبحوث الدينية القيمة اسست بناءً جديداً للفلسفة الاسلامية والمعارف الشرعية التي قدمها الامام ولي الله الدهلوي رحمته الله في اسلوب الهامى، ثم تجلت هذه العلوم والمعارف عند الامام النانوتوي رحمته الله في اسه تدلال منطقي ومنهج برهاني تقوم حجة للعوام والخواص "

تبلغ مصنفاته العلمية ورسائله و مكتوباته الشريفة التي تشمل على علوم و حكم الى ستين بل تتجاوز عنه ، فمن اهم رسائله و ادقه علماء و فها و عمقا هذه الرسالة التي نقدمها بين ايديكم "الحظ المقسوم من قاسم العلوم" باللغة العربية الفصحى، مشتتة على مسألة هامة و هي مسألة المركب و الاجزاء و تحقيق السماع و الغناء اوضحها بنهج جديد و بديع كما هو بمنهجه الخاص معروفا و ممتازا، ارسلها الى تلميذه الذكي الفطين الشيخ رحيم الله البجنوري رحمته حين ناظر فاضلا متفلسفا من تلامذة المدرسة الخيرا بادية فالشيخ رحيم الله رحمه الله اثبت الجزء الذي لا يتجزى، و استدلل عليه من القرآن، و ابطل السماع و الغناء، كما هو داب شيخه الامام محمد قاسم رحمته حيث اثبت الجزء الذي لا يتجزى و استدلل عليه من القرآن (انظر لمزيد التفصيل: تقرير دلپذير)، و كان الفاضل المتفلسف منكر هذا الاستدلال ، فالشيخ رحيم الله بعد مباحثته ارسل الرسالة متضمنة للمباحث التي جرت بينه و بين تلميذ الفاضل الخيرا بادي و طلب الاستصواب او التنبيه، فارسل الامام هذه الرسالة اليه و صوب رايه ثم زاد فيها ثانيا . و حين اجاب الامام كان في ركابه الى الحج، ثم لما رجع حرر التلميذ المذكور عريضة ثانية فارسل اليه الامام في جوابه رسالة و هي مطبوعة جعلها جزء منها حيث ذكرها بالنبيقة الثانية (اي المكتوب الثاني) للاستاذ العلامة خاتم الاذكياء، قاسم العلوم على العلماء. و في آخرها ذكر كرامتين جلية و خفية للاستاذ العلامة رحمته.

فالتلميذ الذكي الامين ابرز اليها هذا الكنز الثمين و سماه
 "الحفظ المقسوم من قاسم العلوم" فرحة الله عليهما . وذلك بعد
 وفاة الامام في سنة عشرين بعد الالف و ثلث مائة من الهجرة
 النبوية على صاحبها الف الف سلام و تحية . والآن نبحت عن
 مكانة هذه الرسالة و اهميتها و خاصياتها القليلة النادرة . و ان
 كان الامام في العلم و الفهم في غاية القسوى و الفلك الاعلى
 فلك الافلاك و نحن في تحت الثرى علماء و فها ، فاین هذا من ذاك
 . لكن فضل الله تعالى يعاونني و المسئول منه ان يوفقنا الفهم
 السليم للاستفادة من علوم هذه النابغة التي يقال في حقه لم
 تر العيون مثله و ما راى هو مثل نفسه .

مكانتها العلمية و اهميتها : لهذه الرسالة مرتبة عالية من
 بين رسائله و كانت نادرة غير مطبوعة من مدة مديدة ، و قد
 وصل اليها عكس نسخة محفوظة في مكتبة لام المدارس
 دار العلوم ديوبند الهند برقم (7400) . تعلم اهمية هذه
 الرسالة و مكانتها من مذكرة مكتوبة على اعلى صفحتها للشيخ
 العلامة شبير احمد العثماني رحمته الله حيث كتب : " قدرئنا هذه
 الرسالة ، فوالله انها درة فريدة " (شبير احمد العثماني)
 و كتب في آخرها بقلبه :

"فسوس ہے کہ عام و خاص میں سے کسی کو ان خزائن کی طرف توجہ نہیں"

(شبير احمد عثمانی)

حاصله بالعربية " يا اسفا انه لم يوجد احد من العلماء لا
 خاصة ولا عامة ان يتوجه الى هذه الخزان العلية "

تبدو اهمية هذه الرسالة من تأسف العلامة العثماني رحمته و مقولته في حقها "انها درة فريدة" و لا يخفى على الفطن اللبيب المهتم شيخ الاسلام العثماني رحمته بالعلوم الفلسفية و الحكم و الامرار للاحكام الشرعية ، يعلم من تصنيفاته و خاصة من شرحه على الصحيح للامام المسلم رحمته ، فالشيخ اليق بان يتأسف على هذا الدر المكنون ، و هذا يخبرنا عن ان نلم اليها المأما شديدا و التوفيق من الله تعالى .

خاصياتها النادرة : لا بد للباحث عن فلسفة الامام و حكمته ان يعرف خاصياته المبتازة من بين سائر الحكماء و فلاسفة الاسلام ، و هذا باب يطول بنا ذكره و لا يليق بهذا المختصر . و نلخص ههنا خاصيات الامام في هذه الرسالة :

1: فاولا فرق بين المركب و الكل و الاجزاء و قسم المركب الى قسمين ، ثم شرح المركب الخارجي ، فالمركب الخارجي عند الامام امر انتزاعي ، و هي الهيئة الخارجية و انما لم يسم الامام مبادئ المركب الخارجي "بالاجزاء" . و هذا مما لم يبلغ اليه احد من اهل المعقول سوى الامام النانوتوي رحمته ، و ذكر وجه تسمية المركب بالمركب لركوبه على ما يحيط به .

2: وثانيا شرح قول اهل المعقول ان الكل موجود بعين وجود الاجزاء او وجود الاجزاء عين وجود الكل ، يعني ان الكل موجود بوجود الاجزاء ، فالمراد من الكل الهيئة الجامعة فالكل موجود بوجود الاجزاء ، فان الكل منتزع لانه الهيئة الجامعة ، و الاجزاء مناشيها و وجود الانتزاعيات بوجود المناشى كما هو المعروف .

3: بين الفرق بين المنشاء والانتزاع وذكر نسبة العلة و
المعلول بينهما.

4: شرح المركب الذهني، مثلاً الانسان مركب ذهني من الجنس
والفصل لكن الجنس والفصل امران اعتباريان ليس باجزاء للنوع
حقيقة، و قد رد على من يقول بمجزئيتها للنوع، فالحقيقة النوعية
عنده عبارة عن الفصل وحده (لان الحقائق بسائط ما شمت رائحة
التركيب) لا عن الجنس والفصل، بل الجنس منشاء لوجود الفصل و
قال المناطقة خلاف ما قاله الامام النانوتوي رحمته الله، لان عندهم
الجنس امر مبهم و الفصل يعينه و يحصله، فالفصل عندهم في
مرتبة العلة والجنس في مرتبة المعلول.

و ذكر في مسألة السماع و الغناء بعض الفوائد، و ذكر
مقدمة قبل المبحث و هي من ميزاته تمتازة عن المتقدمين،
سرد قبل المبحث مقدمة علمية بطرز ارباب الحقائق و الفقهاء،
و خلاصة ما ذكره الامام بعد التمهيد و المقدمة في تحقيق
السماع و الغناء ان الصوت له تأثير في القلوب فالصوت ينبئ عن
المضمرات و المعاني، فان كان له معنى و تأثيراً في القلوب فهو
المطلوب و ان لم يكن له معنى فليس بمطلوب بل لغو، فصوت
المزامير و الغناء من هذا القبيل، لانه ليس له معنى فابن
التأثير. و قد بقيت خبايا في زوايا كلام الامام الحجة ترجمان
الحقائق رحمته الله ليس هذا موضعه، لان ذكرها و لا نشتغل بها مخافة
التطويل، ولنكتف بهذا و العلم عند الله تعالى.

و خلاصة المقال ان هذه الرسالة عدت من كتبه النافعة

الدقيقة الغامضة، لا يستطيع مطالعتها الا من له خبرة بالعلوم وخاصة بالمنطق والفلسفة، ويدرك منزلتها ويعرف قدرها من له باع طويل في شتى العلوم.

وقد كانت تلك النسخة القديمة مملوءة من اغلاط الكتابة، فها نحن بحمد الله نقدم امامكم طبعته الجديدة مع تصحيح المتن بغاية الجهد والاحتياط، منزهة حتى المقدور عن الاغلاط القديمة مع رعاية رموز الاوقاف على نهج جديد. وسيكون ان شاء الله منا توضيحه وشرحه مع الترجمة الى اللغة الاردية في فرصة اخرى. واخيرا اعتذر ان بضاعتي في اللغة العربية و قوانيها مزجاة فالعفو من الله تعالى والعذر عند العلماء الحذاق. والعذر عند كرام الناس مقبول. والله هو الموفق لما يحب ويرضى. وما اريد الا الاصلاح وما توفيقى الا بالله.

كتبه

ابوزكريا اكبر رحمن الشانجلوى الحقاني القاسمي

تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي

استاذ الحديث بدار العلوم عربيه گجرات/مردان

المشرف للمكتبة امام محمد قاسم نانوتوي ريسرچ لائبريري/مردان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سبحان من جعل العلم مبدء لا لكشاف حقائق الاشياء، و شرف نوع الانسان من بين جميع الانواع بمجعل فصله مختصاً بذات العقلاء، و ما اعظم شأن من بين حقائق الشريعة بكمال ايقانه و اتقانه، و اوضح دقائق الطريقة بنور ايمانه و عرفانه، فله جل شأنه جل المحامد، و على حبيبه المبعوث لكافة الناس كل الصلوات .

و بعد: فيقول خادم العلماء محمد رحيم الله جعل الله آخرته خيراً من اولاه! ان هذه نميقة عالية لخاتم الاذكياء قاسم العلوم على العلماء كاشف رموز اسرار الشريعة و الطريقة المحقق المدقق استاذنا و مولانا محمد قاسم النانوتوي رحمه الله و جعل الجنة مثواه؛ الى هذا الخادم الحقيير الذي هو من ادنى خدام حضرته العالوية و اضعف المتوسلين بسدته المتعالوية في تحقيق المركب و الاجزاء و بيان حقيقة السماع و الغناء، و اتفق بأعدك هذا اني بعد الرخصة عن خدمته المتبركة عقيب الفراغ عن تحصيل العلوم الضرورية ذهب بالفور الى بلدة رامفور لتكميل علم الطب و تحصيل عمله الذي هو عبارة عن المطب في خدمة الطبيب الحاذق ذى الفيض العيم استاذى حكيم محمد ابراهيم اللكنوى اسكنه الله في محبوبه جنانه و افاض عليه من

بره و احسانه فعرض لي باتفاق الوقت في تلك البلدة مناظرة مع
فاضل متفلسف و مجادل متعسف من تلامذة فضلاء خير آباد ،
المعاندين لاهل الحق و الرشاد ، في اثبات الجزء الذي لا يتجزى
من كلام رب الارضين و السموات العلى و في ابطال السباع و
الغناء من احاديث سيد الاصفياء و خاتم الانبياء ، فحققت الحق
و ابطلت الباطل في هذا المرام كما كان حصل لي التحقيق في
هذين الامرين من استاذنا العلامة اعطاه ربه في جنان الخلد اعلى
المقام ، و بعد ذلك حررت ما قد قررت بمقابلة ذلك المقابل و
ارسلت في خدمته العالية رحمه الله عريضة متضمنة لما جرى
بينى و بين ذلك المتعسف المجادل طالبا عنه الاستصواب او
التنبيه عنه على خطأ منى في هذا الباب . و اتفق ذلك الزمان
زمان العودة على كوماء الترحال قاصدا الى زيارة بيت الله
المتعال ، فارسل قدس سره بالاستعجال في حالة العجلة في
جواب عريضتى رسالة عالية هي عجالة نافعة و لا وهام قلوب
المتشككين بحسن بيانه دافعة ، و صوب في ذلك التحرير تقرير
هذا الخادم الحقيروا ، ثم زاد عليه و افاد تحقيقه اللطيف في هذا
الامر ثانيا بعنان عنايته الى ثانيا ، و كانت عادته المستمرة في
ارسال الرسائل تحريرها بلسان عريضة السائل ، و لها كانت
عريضتى مكتوبة باللسان العربية حرر هو رحمه الله ايضا في هذا
اللسان الذى هو لسان سكان روضة الجنان و سيد الثقلين
رسول الانس و الجان ، فاودع في رسالته تدقيقات لطيفة لم
يسمع مثلها اذن احد من اعيان الانسان و لعمرى انها خرائد

ابكار لم يطمئنهن انس قبله ولا جان، فبقيت تلك الدرّة الفريدة مخفية عندي الى مدة مديدة كاستتار العذراء تحت استار الخفاء لا يراها غيري من فوق سطح الغبراء بل ولا يراها ابن الجلاء تحت سقف السماء، و لكن الآن بعد مضي الدهور و مرور السنين و الشهور على ذلك الحال القى في روعي التقدير المتعال ان جميع الرسائل لاستاذنا العلامة المحتوية على التحقيقات العلمية المحررة في اللسان العجبية قد طبعت و شاعت في اطراف العالم ما عدا هذه الرسالة المحررة باللسان العربية المحبرة بغوامض التدقيقات العلمية، فانها قد بقيت مخفية الى الآن و حالها لاحد من علماء العالم لم يعلم مع ان جميع تحقيقاته الشريفة و تدقيقاته اللطيفة لا يناسب مجالها الاستنار بل يليق بشأنها الاظهار فوق الاظهار فاحسبت ان اظهر تلك الكنز المخفي و اشرك فيه معي جميع اخواني من العلماء الذين هم خدام حضرته العالية و المتوسلون بسدته المتعالية، و سميت هذه الرسالة المتبركة

بالحظ المقسوم من قاسم العلوم

وهي هذه:

السلام عليكم و على من لديكم!

ثم الذي قررت في مقابلة مقابلك في اثبات الجزء الذي لا يتجزى فتقرير حسن فيه غناء للطالب المتعنت و دفاع للخصم المتعنت فلذا اتجاوز عنه افصل بين يديك حال المركب و اجزائه و اسمعك قولا حسنا في الغناء و سماعه بعون الله تعالى و سبحانه و بحمده و ثنائه، فاستبع لها يتلى عليك و استبق الى ما يلقي اليك:

تحقیق المركب و الاجزاء :

ایها العزیز ! المركب مرکبان ، ذهنی و خارجی ، و ان كانت مظنة التركيب فيها واحدة نعم تفرقت بهم السبل في طلب مصداقه و لذا اختلف مسقط اشاراتهم اليه ، فالخارجي متزع من مباديه التي يظنها الناس اجزاء له ، فتسميتها اجزاء خطأ كبير لا محيص عن تبعتها الا بان يعتذر ان لا مشاحة في الاصطلاح ، فان الجزء شقيق الكل لا قسيم المركب ولا المركب عين الكل ولا تمثاله حتى يقال كانه هو وينطبق الاسم على مسماه و يطابق اللفظ معناه ، بل الذي دعاهم الى تسمية المركب مركبا هو ركوبه على ما يحيط به و لكن لا نجد مقترنا بهذا الشأن في المركبات الخارجية الا الهيئة الجامعة الفائزة فانها راكبة على ما تحيط به عارضة له و لذا يتقدمها و يتوقف هي عليه لو لاه ما ظهرت لراء راى العين ، فمن قال ان الاجزاء موجودة بوجود الكل او وجود الاجزاء هو وجود الكل فكانما قلب صورة الحقيقة و ظهر البطن ، ان كان مسقط اشارته تركيب المركب الخارجي بل الحق الذي لا يكاد يخفى على من القى السمع و هو شهيد ان الكل الذي يعنون به الهيئة الجامعة هو موجود بوجود اجزائه على ما يرون او نقول وجود الكل هو وجود اجزائه عندهم ، فان حديث الانتزاعيات بوجود مناشيها حديث حسن صحيح بل متواتر عند العقول و اصل راسخ من بين الاصول ، وهذا اصل لا يقلع و عرق لا ينزع فان المنشاء يكون علة مفيضة لوجود الانتزاعيات واسطة لعروض وجودها على ما شهدت به العقول و اطمانت بها القلوب ،

هذا شان المركب الخارجى الذى كانوا فيه يمترون .

اما المركب الذهنى فلو اخبر بما ارانى فيه الحق تعالى و
تقدس فعسى ان ياخذ الجاهلون بتلبيسى ، و لكن لا اخاف
تحقيق السفهاء و لا تجهيل العلماء ان شاء الله ، فيقولوا ما
شاؤا فانى لا اريك الا ما ارئى .

ايها العزيز! لو امعنت النظر لوجدت الجنس منشاء لوجود
الفصل و الفصل مصداقا للنوع ، ثم لو خضت خوضا بليغا و
استقيمت فيه و ما اتبعت مزيغا لوجدت ان الجنس و الفصل
كلاهما اعتباران متعانقان عند حقيقة واحدة ، فمن ولد فى
حضن اتباع الفلاسفة و تربى بين ايديهم لما سمع مقالتهم ، قال
هذا مقصدى فلو نظر بعين مبصرة غير عمياء لرانى ان الحقائق
كلها بسائط ما شمت رائحة التركيب ، واحدة بوحدة ذاتية ما
ذاقت ذائقة التكثر و التعدد ، فانها حدود محيطة مفرزة محاطها
عن غيرها لا تقبل التقسيم فى جهة التحديد و لا سمت التحدد ،
اما الاول فلما دريت الن النهايات على منهاج البدايات اطراف
لمورد التقسيم ، لا اجزاء له ، و اما فى السميت الآخر فلان فى قضية
التقسيم بقاء المقسم فى اقسامه و اندراجها تحت مقامه ، و لا
اظن عاقلا يشك فى انها هالكة عند تقطيعها و تفريقها ، افلا
يرون ان الدائرة المربع و المثلث و غيرها من الاشكال اذا
قطعوها فلا دائرة و لا مثلث ، فما ذلك الا لانها حدود محيطة
مفرزة لمحاطها عن غيرها ، فمن راي ذلك بعين غير عمياء لرانى
ان الحدود كلها اعتبارات ، فان الهيئة عن التقسيم نائية عن

مظنته ، فالقول بان الجنس و الفصل جزءان للنوع قول هزل .
نعم لكل وجهة فلعل الذى دعاهم اليه ان الانتزاعيات لما
توقف وجودها على مناشيها و المحصر بين يديها اعيت العقول فى
تعقلها و وحدها فان عهدة العقول هى اراءة الاشياء لاهى انشاءها
كيف شاءت ، فاذن لا خفاء فى حصولها بانفسها فيها او عندها على
اختلاف اقوالهم و الا فينقلب الراءة انشاء ، فلما راوا الجنس
لا يترك الفصل و حدة بل اذا تحقق تحققاً معاً ظن الذين يخرصون
و لا يعلمون انه جزء لما يشير اليه الفصل ، و ما وجدوا شيئاً آخر
يقوم فى جنبه الا الفصل فقالوا انها جزءان للحقيقة النوعية ، و
اما الذين اعينهم صافية و انوار انظارهم ثاقبة فقالوا كلا انها
تخطئة و ما كان ينبغى لنا ان نتبعها ، فالحقائق عندهم متميزة
بذواتها ، متشخصة بحقائقها ، فمنهاجها فى ذلك منهاج الاشكال
الهندسية التى لا تفتقر فى امتيازها عن اخواتها الا الى ذواتها ،
فاذن الحقيقة النوعية هى الفصل و لا مدخل فيه للجنس الا ان
يكون منشاء له فانه حد له و نهايته ، فان الامتياز و التشخص
الذين تدور عليهما رحي الحدود و هى الحقائق ؛ لا نجدهما الا فى يد
الفصل ، فمن اشرب قلبه قولهم فلا يكاد ينزع عما عليه و من كان
ممعزل عن حبهم يראה سرا با دون عباب و قشرا دون لباب ، فلما
زال عن نظره قال لا احب الأفلين ، فلما راى الجنس منشاء
للفصل قال هذا مذهبى فلما راى ان الذى هو منشاء لوجود
الفصل لا يعطيه الا لونا من لونه و الباقي باقى كما كان ، ثم هو
خاف تحت خفاء البطلق تحت قيودة كما انه ياخذ عنه تحديدا و

يظهره اظهار الالوان لونه وجدها اعتبارين متعاقبين
تعاقت المعلولين علة واحدة قال هذا المقصد الاعلى هذا
اكبر فالفرق في الثانى والثالث ان المعتبر في الثانى منشاء بما
هو منشاء والباخوذ في الثالث لون من لونه وطرف منه، فاذن
الهيئة المعلومة اذا قطع النظر عن كونها حدا لهذا و لونا
لذلك منشاء لاعتبار كونها حدا و نهاية لهذا و لونا و وجهها
لذلك، فاذا تبين لك ان الهيئة المعلومة حد باعتبار انتهاء
المنشاء اليه و لون باعتبار قيامها به، و هما اعتباران
متعاقبان في حقيقة واحدة فثبت ان مرجع مضمراتهم في
الجنس و الفصل هما هذان الاعتباران تعانقا تعانقا لا يكاد
ينحل عقدهما، فبذلك التلازم عند تحقق الهيئة مالوا الى
تركيبها و قالوا بجزئيتها و الا فالامر كما قلت ان الهيئة
بعد تحققها منشاء لهذين الاعتبارين المختلفين فاذن
الاجزاء تكون ناشئة عن الذى يظنونه مركبا في التركيب
الذهنى و ينعكس قضية وجود الكل بوجود اجزائه فان ههنا
الاجزاء موجودة بوجود كلها و ينقلب قصة الانتزاع، فان
الاجزاء منتزعة ههنا على خلاف ما كان في المركب الا ان
الركوب الذى هو من قضية التركيب ههنا فلركوب المنشاء
على انتزاعياتها لكونها مسخرة له و علوة عليها لا لعروضه لها
كما كان في المركب الخارجى و اياما كان فمناطق التركيب هو
الركوب و لذا كنت اقول ان مظنة التركيب فيها واحدة -
هذا وفيه كفاية لمن سمع مقالاتى في امثال ذلك المقامات -

تحقیق السماع والغناء:

فلذا نعرض عن هذا ونعرض عليك ما وعدناك في السماع
و الغناء الا ان الببأدى هو ادنى عندنا والمقدمات مقدمات
الدنيا فلذلك اقدم لك ما هداانا من الببأدى الى المطلوب .
فاعلم اولاً ان دار الدنيا هي دار التكليف لادار الجزاء، فان الجزاء
حسنى كانت او سيئة انما هو لدار الآخرة، ولكل اجل كتاب،
فاذن كل ما كانت في الدنيا من سيئة او حسنة فانما تحمل اعباء
التكليف الشرعى و تخفيف مؤنته لالذاتها فلو ادت الى البطالب
الشرعية اداء طبعياً التحقت بالتكليف و اخذت من حسنها
الشرعى ولو كانت سيئة و الافهى على حسنها قبيحة اما ترى ان
لذة الطعام لها كانت داعية الى اكله كيف اباحت ولولاها لكانت
عاقبته التقدر و هو ناه عنه أمر للتحرز فما كان رجل يقرب
الطعام فاذن لهم بنيان الانسان و اختل النظام و انمحي مراسم
العبادة و ذهب اسم الاطاعة، فالذى خلق لها انما هو الانسان لا
الجبادات و النبات، قال الله تعالى " و ما خلقت الجن و الانس الا
ليعبدون"، و ما عداة فهو مخلوق له قال الله تعالى " هو الذى خلق
لكم ما فى الارض جميعاً ثم استوى الى السماء فسواهن سبع
سموات " و ثانياً ان الله تعالى قاضى حاجات العباد قد تكفل
بموائجها فقد قال " و ما من دابة الا على الله رزقها " فمن تكفل
لاعظها حاجته لا يدعك تهيم لاخفها مؤنته و لذلك قد يسمى
قاضى الحاجات و عليه فليتوكل المتوكلون، و لا يشتغلوا بما لا
يعينهم فلو دخلوا فى امر الرزق و ما عداة من الحوائج فكانما خرجوا

عن منصفهم و مقامهم و دخلوا مدخلا الى نار تفتح لحومهم الى
عظامهم الا ان الرحمة سابقة و العناية غالبية ، لا تتركهم
تصيبهم عاقبة لغوهم و مكروهااتهم ، و اظن ان ما قالوا ان
الوضوء مما مست النار او كما قال تبعته هذه المداخلة
المكروهة و كذا الامر بخلع الالبسة المقطوعة المخيطة
المصبوغة عند الاحرام لئلا يسهل هذه المشاغل المبنوعة .

و اذا تمكنت منى هذا فاعلم ان الصوت انما خلق لاجل
اظهار المضمرات و ابداء المكنونات و هذا سبيل التعليم ،
فلو التحق به حسن الصوت لاثرا الامر و النهي في القلوب اثر الا
تكاد تنقلب عما انقلبت اليه و لذلك امروا بتغني القرآن و
قراءته بلحون العرب ، و قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "
ما اذن الله بشيء ما اذن لنبي حسن الصوت " او كما قال عليه السلام ، الا
ان في القرآن غناء عن غناء كلام آخر فانه جوامع الكلم و تبيان
لكل شيء فاي امر خلى عنه و اى نهى فاته ، فاذن لا حاجة الى
الدعوة بغناء الاشعار و التغني بها بعد كلام الغفار ، نعم لا
مشاحة قبل تقرر موجبات الكراهة ، فانظر من كلام ان حسن
فحسن ، و ان قبح فقبيح ، فمن نظر الى هذا اجاز لمن قلبه مطبئن
بذكر الله ، و بذكر الله تطبئن القلوب ، و منع من كان هائما في
فراق الامارد و النساء و الها في اشتياق مشتهاة الجأزر و الظباء ،
و هذا هو النفاق الذي ينبت الغناء انبات الربيع البقل ، فان
الحب و ما والاة فانما هو لله الجميل و العبادة و ما والاها للعزيز
الجليل ، و تلك كالسبب للسبب ، فان العبادة و هي التذلل

نتيجة الحب واثرة، لولا ما تذلل احد لاجل احد، اما ترى ان الطامع و الخائف كلاهما يتذللان بين ايدي اقرانها لحب المال او نفسها و العيال، واما العاشق المحب فحبه ظاهر و عشقه باهر و لا تجد تذلا يعدو عن هذه الاقسام فاذا كانت العبادة في قبالة المحبة و انت احببت غير الله فكانما نافقت فيما قلت لا اله الا الله و لا معبود الا الله، و لكن عليك ان لا تغفل ان انبات الغناء النفاق باثارة نار الاشتياق و اشعاله مشعلة نار الفراق لا ارتبط احدهما بالآخر رابطة طبيعية، فاذا كان الغناء مشير للنفاق و الشقاق يكون ايضا مهيجا لداعية شوق الاسلام و الايمان، فان الحب مشترك و البهيج واحد، و المحبوب اغير و افضل و اعلى و اجل و احب و اجمل، فان كان لاثارته للنفاق محرما للمنافقين، يكون لتهيجه لليمان حللا طيبا للمؤمنين، بل مدعوا لله محبوبا مستحبا. الى ههنا انتهى افكار اهل الحقائق---

اما علماء الاحكام و هم ورثة الانبياء و ان رزق الآخرون عن ميراثهم؛ فمنهم من ذهب مذهب علماء الحقائق، و منهم من سلك مسلك الانبياء عليهم السلام بتحريم الحلال على الخواص و قاية عرض العوام سنة الانبياء عليهم السلام، فلما راوا ان الغناء سنة المنافقين و لا مساغ للاجازة لبعض دو بعض للاختلاط و الاشتباهة في الحالات سدوا بابها و منعوا عن اقترابها و قالوا ان في القرآن عزاء من الغناء و هذا هو مذهب اكثر الحنفية كما يقولون، لكن المحرمات بعضها فوق بعض و بعضها دون بعض، فالحرام الذي حرّمته نشأت عن فتنة

الناس حقيق ان لا تقول في مرتكبه شيئا يسوءه بل عليك ان تغض النظر فلعله من المحبين المؤمنين . و المسئلة مختلف فيها و اختلاف العلماء رحمة ، فما يدريك ان تؤذيه فتؤذى الله تعالى و تقدس . و اذا احطت بما بسطت بين يديك تبين لك ان لذة السماع تابعة لهؤدى الاصوات فقضى الله حاجته الاسماع بخلق الاصوات و النطق و الالسنه و الحناجر ، ولما كانت الاصوات قارعة للصباخ شاقة لطباقتها خلقها الله تعالى و تقدس بلذة لو احست بها نفس السامع اقبلت عليها اقبال المحب على المحبوب و الطالب على المطلوب الا ان لذة اصوات المزامير و المعازف بمعزلة عن تادية المعانى و اظهار الضبائر و هى اللتى خلقت لها الاصوات و اللسان الناطق فاذن تكون هذه اللذة مطلوبة لاجلها لا لغرض خلقت له الاصوات و الاسماع و الصباخ و القراع ، فاذن لا موالاة لها للتكليف فكيف التحليل ؟ ثم ان المزامير مصنوعة للعباد و اخترعها بنو آدم و اصوات الحناجر خلقها خالق آدم ، خلقها قضاء لحاجة الاسماع ثم حببها بعدما كانت مؤلمة بقرع الصباخ بخلق اللذات فيها ، فلما كان الله قضى حاجته فما الذى احوجه الى اختراعها و اضطره الى اتباعها ؟ اما كان له غنية فى اصوات لطيفة و آلة طريفة ؟ فلما تدنست بايدي الناس بعدما كانت بمعزلة عن المعانى فحق لها ان تحرم ، نعم لو كانت قاضية نحب الانسان بالبيان لا غمضوا عن تضييع اوقات الانسان و لاجازوا بها له ، كما اجازوا بالاطعمة البطبوخة و الالبسة المقطوعة ؛ فانها قاضية حوائجه و دافعة مضاره .

هذا وفيه عناء ان شاء الله عن كثير من الاقوال والحمد لله الكبير المتعال، فعليك ان تتأمل فيه مرة بعد اخرى ثم عليك ان تثبط فوق المعتاد فان الحياة بالميعاد والموت بالبرصاد الا ان تحيط بالادوية المستعملة في المطب فانه عند مقبول لما فيه من نفع الناس - حررت اليوم ما حررت وانا على عجل لما انا على ظهر السير غدا او بعد غد ان شاء الله فستسمع قريبا ان قاسما راح بعيدا - اليوم ثامن من شوال برؤية التاسع والعشرين فقد راي الهلال اليوم ههنا جم غفير من الناس فقط ...

الى هذا المقام قد تمت النبيقة العالية لاستاذنا العلامة خاتم الاذكياء قاسم العلوم على العلماء في تحقيق المركب و الاجزاء و بيان حقيقة السباع و الغناء - و الآن يلتبس خادم حضرته العالية في خدمة الاخوان من العلماء المتوسلين بسدته المتعالية ان استاذنا ومولانا العلامة بعد ارسال هذه الرسالة الى هذا الخادم بالتعجيل قعد على هوجاء الترحيل الى بيت الرب الجليل كما اشار اليه في ختام هذه النبيقة بأشارة لطيفة لا يخفى لطفها على صاحب الطبع اللطيف، ولما كان ذلك الزمان المعلوم زمان محاربة الروس بسلطان الروم فمن اجل ذلك ظن الظانون ان ذهابه رحمه الله في هذا الوقت الى ديار العرب ليس الا لغرض ان يدخل في زمرة احياء لا يموتون ، و ذلك لان الناس كانوا يعلمون من قبل انه قدس سره كان قد فرغ قبل هذا عن اداء عبادة الحج فريضة و نافلة مرة بعد اولى و مرة بعد اخرى، فظنوا في هذه الحالة و فطنوا انه ليس داع لذهابه العالى الى تلك الديار في

هذه المرة الا لامر فخيم الشأن احرى بشانه الفخيم مناسباً بالعلوم هبته و مقتضى لعادته المستمرة ، و لطيف هذا الخيال بدون التفكير في المال عرض لبالي باقتضاء الطبع من فرط الحزن و الملال فلما رجع رحمه الله الى وطنه المألوف مع الخير و عافية الحال و دفع بقدمه الشريف عن قلوب خدام حضرته كلفة الملل ؛ حررت في خدمته الشريفة عريضة فارسل في جوابها الى شفقتة على بالعجلة نميقة عالية مختصرة غير طويلة ، و عريضته ذكرها ايضاً في هذه الجريدة لا يخلو عن فائدة جديدة و لا اقل من حصول البركة بكلامه لخدام حضرت المتبركة و هي هذه:

النميقة الثانية لاستاذنا العلامة

خاتم الاذكياء قاسم العلوم على العلماء

من الفقير محمد قاسم الى جامع الكمال

المولوى رحيم الله سلمه الله تعالى

السلام عليكم!

اليوم ورد كتابكم الشريف فسرتني سرّكم الله ، انتم تسئلون عن سر رحلتى في الشتاء و ما سواها من احوالى ؛ فاستمع يا اخى ! للحج فضيلة لا تكاد تبلغها عبادة اخرى ففيه تنويه شأن المحبوب و رجاء مغفرة الذنوب و اثاره آثار المحبة و اقامته اطوار البودة و اعتلاق بالجمال و اشتياق الى الكمال ، فهل من مذنب يكون صحيحاً سوى له بلاغ الى بيت الحرام يستمع تلك الفضائل ثم لا يقطع الحبال ثم قال الله تعالى في شأن بيته الحرام " و من

دخله كان أمنا " وفي شان نبيه عليه و على آله و اصحابه الصلوة و السلام " و لو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك... الخ " و كانت خطيئاتي احاطت بي فرايت الاعتلاق بهذه الوسيلة و رجوت الغفران بهذه الحيلة فلما رجعت و ركبت البحر اخذتني حمى نافضة و اصابني بها قى شديد حتى شرفت منه على الهلاك و استياس مني الاصحاب و ظن الناس ظن السوء و لولا ادعية الاكابر و الاصاغر لكنت اليوم نسيا منسيا فشفاني الله بغير دواء و قواني بلا غذاء و ردى الى بيتى صحيحا سليما الا انى لم ابلغ اليوم اشدى لى ان الطاقة ذهبت سريعا و عادت بطيئا و لتقرء منى السلام على مسيح الزمان حكيم محمد ابراهيم خان ---

قد تمت النبيقتان الشريفتان لاستاذنا العلامة الحبر القبقام الجامع بين الشريعة و الطريقة كاشف رموز الحقيقة صاحب الكرامات الخفية و الجليلة خاتم الاذكياء قاسم العلوم على العلماء مولانا محمد قاسم النانوتوى قدس سره العزيز ، نقلتها عن خطه الخاص المكتوب بيده بحول الله وقوته ومدده، و الآن احب ان الحق بختام كلامه الشريف اعنى هاتين الرسالتين اللطيفتين كراميتيه الشريفتين اللتين قد ابصرتهما بي معنى هاتين لاضام فى رؤيتها كما لا يضام فى رؤية القبر ليلة البدر، احدها جليلة و اخرها خفية . اما الاولى فهى انها حضرت فى خدمته المتبركة لاختد شرف تكميل العلوم منه فشرعت صحيح البخارى اولا منه رحمه الله و جعل وقت التدريس عليه حين فراغه عن صلوة الاشراف ، فذهبت فى

خدمته بالكتاب بعد فراغه عن الصلوة لاقراء عليه حديث الرسول عليه الصلوات فوجدته متكئا بالجدار على هيئة السكون و الوقار مشتغلا بالوظيفة و بيده المتبركة السبحة كانت تظهر بالنظر اليه الهيبة والعظمة، ولما فتحت الكتاب و شرعت القراءة فتنحى عن الجدار و آوى بيده الى ان اكف عن القراءة فسكتت متادبا على هذه الكيفية العجيبة متعجبا، ثم اقبل الى غضبان اسفا وقال لي مخاطبا الى متاسفا ان ادنى مرتبة الادب لقراءة الحديث الشريف ان يكون القارئ متوضاً، و اذن نظرت الى حالى فوجدتني غير متوض فعلبت بعين اليقين انه قدس سره في زمرة المحدثين كما انه في طبقة المحدثين نظر بنور اليقين اى بلا وضوء في هذا الحين ثم بعد هذا ما قرئت الحديث الشريف عليه في حالة الحديث ابدا لا خطأ ولا عمدا، وهذه هي كرامته الجليلة بلا مرية . و اما الثانية اعنى كرامته الخفية فهي انه رحمه الله كثيرا ما كان يقول مخاطبا بي على سبيل التخصيص ان الدنيا مقدره لكل واحد من الناس قدرها الله له تقديرا لا مرد بقدره و لا نكيرا انها لا تزيد و لا تنقص لاحد بالطلب و لا غير الطلب بل هي تصيب الكل بقدر نصيبه سواء طلبها او لم يطلب نعم يتحقق بين كلتا صورتين هذا القدر من الفرق انك ان طلبتها تذهب امامها متذللا كالعبد بين يدي المولى، و ان لم تطلبها تجيى هي عندك بنفسها حال كونها ذليلة كالجارية بين يدي مولاهما، و الغرض انها في كلتا الحالتين تصيبك بالسرية بلا مرية بدون تفريق الكثرة والقلة فلك الخيار

ان شئت تأخذها بالعزة و ان رضيت اخذتها بالذلة ، و كلما كان
رحمه الله يقول هذا القول مقبلا الى بالتخصيص ما كنت ادرى في
ذلك الوقت معناه، و ما كنت افهم في ذلك الحين رمز ما عناه، و
لكن لها ترخصت عن خدمته المتبركة و حصلت علم الطب و
كملت عمله و اشتغلت بعلاج المرضى فحينئذٍ دريت معنى
كلامه اللطيف و فهبت رمز مرامه الشريف انه قدس سره
بصفاء باطنه و فراسة قلبه و النور الذي اودعه الله في قلب
المؤمن علم بالايقان ان هذا الخادم لحضرة العالوية يصير طبيا
بعد حين من الزمان، و حال اكثر اطباء الامم من رحمهم الله و
قليل ما هم انهم في حب الدنيا نشوان و في طلبها الوالهان و
الحيران فكان هذا الكلام منه رحمه الله لي النصيحة مقتضى
للشفقة ان لا ادخل في زمرة اقراني من اطباء هذا الحين
المختارين الدنيا على الدين المنهكين غاية الانهباك في
تحصيل الاموال غير مبالين وبال الآخرة و نكالها في البال، فالحق
معاذ الله بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا و
هم يحسبون انهم يحسنون صنعا ، فوالله ما نسيت الى الآن
نصيحته المبلوة بكرامته الناشئة عن شفقته، و انا حال اتغالي
بالطبابة عامل بها بحسب الطاقة لا ادخل بيوت الامراء الا
كدخولي في بيت الخلاء ولا ارجح الامراء في العلاج قط على الغرباء،
لا ادنس عريضتي في محبة الدنيا و لا اجعل وقعها في مقابلة
العقبى، و اعلم هذا الامر باليقين كاني اراه بالعينين ان النصيب
يصيب ولو كان بين الجبلين، و غير النصيب لا يصيب ولو كان

بين الشفتين، نعم اتخذت صنعة البطابة حيلة ظاهرية لكسب المعيشة، و اعلم باليقين ان الدنيا تصلى الى جهنم الحيلة ما كانت لى المقدره صافية كانت او مكدره بقول قدوة ديننا و خليفة نبينا صلى الله عليه وسلم امير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضى الله عنه؛ ايها الناس اشتغلوا الوجه معيشتكم بيد الكسب و اعتلوا فى هذا الامر باتخاذ السبب فان الله تعالى لم تجر عادته بان يعطى هو الرزق احدا بيده بلا واسطة، ولعبرى القول الحق ما قال من كان ينطق على لسانه الحق رضى الله عنه، فان انتظام هذا العالم منوط بالاسباب فلات حين مناص لاحد من الناس عن اشتغاله بالاكتساب ولكن لا يريب من آمن على رسول الانس و الجن و قلبه مطبئن بالايمان فى ان كلا من الاسباب و الاكتساب حيلة ظاهرية لانتظام العالم من رب العلمين لاعلة حقيقية له فان العلة الحقيقية لكل شىء عند ارباب الحقيقة انما هى الارادة التامة للمختار التام و القادر المطلق على التمام على جميع اقواله و افعاله بعزته و جلاله، و من ظن غير ذلك فهو باليقين هالك كما يزعم المتخرفون من المؤمنين بمزخرفات الفلسفة و المصدقين لا باطيلها هداهم او خذلهم الله.

ولما كان نظرة العالى قدس سره بالغالكبال البلوغ و عارجا غاية العروج الى اوج العلة الحقيقية غير مبالى بالاسباب الظاهرية فقد منعنى شفقتة على عن اتخاذ الاسباب الظاهرية قائمة مقام العلة الحقيقية فى تحصيل زخرف متاع الدنيا بها، و صرف عنان الهمة اليها و الاتكاء عليها كما يقتضيه شأن

الطباة على ما جرت به العادة لا كثر الاطباء الا من عصمهم الله و اعطاهم بفضلهم الايمان و قليل ما هم في الزمان، فانظروا ايها الخلان الى صفاء باطن من كان صاحب العرفان كيف نظر هو بعين اليقين الى الحالة البخفية و ما سنع بعد مرور السنين، فهذه الكرامة الثانية له رحمه الله و ان كانت خفية في الابتداء و لكن صارت جليلة في الانتهاء، هذا و في ذكر هاتين الكرامتين غناء عن ذكر اخواتهما، ذكرتهما انموذجة على ان هذه الجريدة لا تسع لتذكرة كراماته العديدة التي عددها كثير و عدها غير يسير، فاكثفوا عليها و انظروا بعين العظمة اليها لعل الله يرزقكم ببركته صلاحا و يعطيكم بها فلاحا، ثم ايها الاخوان اني لما تألفت هذه الرسالة و بلغت النوبة الى تحرير هذه الكرامة رثيت استاذنا و مولانا العلامة تلك الليلة في المنام انه قدس سره قائم في المسجد الجامع الذي في محلة بلدتي هذه و حوله ازدهام من الخواص و العوام و في يده قرطاس مكتوب و هو يعظ به الناس بطرز محبوب مجلبا للقلوب و انا قائم بين يديه انظر متعجبا اليه و اتفكر في قلبي ان عادة مولانا العلامة لم تجربوعظ الناس بذريعة القرطاس فانه كما داما يعظ الناس بالتقرير لا بالتحرير، فلما استيقظت من المنام القى تعبير هذه الرؤيا الصادقة في روعي رب الانام ان في وعظه الناس بواسطة التحرير اشارة لطيفة الى ما اظهرت للناس كلماته اللطيفة في هذه الرسالة الشريفة فكانت في مقامه في تبين مرامه، وهذه الرؤيا الصادقة ايضا في الحقيقة من قدس سره كرامة تنبئ عن

اختصاصى به على مده شفقتة و الحمد لله على هذا و الحق ان جملة
تقريرى و تحريرى فى تبيان حقائق العلوم و دقائقها فى الواقع من
كراماته العظمى و الا فانا اعلم من انا، اللهم اجعل بحق محبته و
طفيل بر كته خاتمتى و خاتمة جميع اخوانى من خدام حضرته
العالية و المتوسلين بسدته المتعالية على اتباع السنة و
التوحيد انك حميد مجيد و فعال لبايريد.

قد فرغت عن تحرير هذه الرسالة الموسومة بالحظ المقسوم
من قاسم العلوم فى احدى و عشرين من شهر شوال سنة عشرين
بعد الالف و ثلث مائة من هجرة سيد الثقلين عليه و على آله و
اصحابه الف الف صلوات و تحية . آمين يا رب العلمين .

كتب هذه الرسالة النافعة اضعف عباد الله
محمد رحيم الله اوصله الله الى ما يتبناه . فقط

تمت بالخير



عکس قدیم

الحظ المقسوم من قاسم العلوم

حجۃ الاسلام حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کی تالیفات کے متعلق
شیخ الاسلام حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی ایک نادر تحریر

افسر سے کہ عام و خاص میں سے کہ
ان خزاں کے طرف تو جہ نہیں۔

شبیر احمد عثمانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 قَالَ اللَّهُ مَا مِنْ خَلْقٍ لِيُحَدِّثُوا
 بِمِثْلِكُمْ إِلَّا لِيَأْتِيَنَّكُمْ آيَاتِي
الحظ المقسوم
من قاسم العلوم
 والاحكام
كتبه في القناع
عن جبال الوجوه والامتناع
 قال العياشي: من داب الله به خيرا فليفرق بين
 والمطعم العلاء من بلخ
 والامتناع من القناع

بِسْمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسمان من جعل العلم مبدء لانكشاف حقائق الاشياء وشرف نوع
الانسان من بين جميع الانواع يجعل فصله مختصاً بذات العقلاء
وما اعظم شان من بين حقائق الشريعة بكمال ايقانه واثقانه
واوضح دقائق الطريقة بنور ايمانه وعرفانه فله جل شانه
جل الحماد وعلى جيبه البعوث لكافة الناس كل الصلوات و
بعد فيقول خادما العلماء محمد رحيم الله جعل الله آخرته

خیرا من اولادہ ان ہذا نیتہ عالیہ لخاصہ الازکیاء واسم العلوم علی

العلماء کاشفہ رموز الشریعہ والطریقہ المحقق البدق استادنا ومولانا

محمد قاسم النانوتوی رحمہ اللہ وجعل علی الجنۃ مشواہ الی

هذا الخادم الحقیق اللذی ہو من ادنی خدام حضرتہ العالیۃ

واضعف التوسیلین بسدۃ التعالیۃ فی تحقیق المربک والاجزاء

وبیان حقیقۃ السماع والغناء واتفق باعث هذا فی بعد الخشن

عن خدمۃ المبرکۃ عقب الفراغ عن تحصیل العلوم الضروریۃ

ذہبت بالفور الی بلدہ رامفور لتکیل علم الطب وتحصیل عملہ

اللذی ہو عبارة عن الطب فی خدمۃ الطیب الما ذق ذی الفیض

الہیم استاذی حکیم محمد براہیم الکنوی اسکنہ اللہ فی محبوب

خانہ وافاض علیہ من برہ واحسانہ فعرض لی باتفاق الوقت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التنبؤ

قد صحت الاغلاط الواقعة في كتابة هاتين الرسالتين ما كانت

ضرورية الانبالة وتركت للكثرة منها التي هي متعلقة بتفسير الحظ

والكتابة مثل تحريف الاسماء الموصولة باللامين وكتابة

التاء القصيرة المتصلة بطرف ينشاء الهاء بعدها وامثالها

من الاغلاط التي تبعض احصاء اعدادها فليصححها

حين المطالعة الناظر بالنظر الغائب

والقلب الحاضر وليستعن بحول

الحاضر الناظر

الزئیل لا غلاط الحظ المقیسو من قاسم العلوم

صفره سطر غلط صح صفو سطر غلط صح

۳ ۳ لا ینجزی لا ینجزی ۵ ۷ الجره المحررة

۳ ۱۱ فاصداى فاصداى ۶ ۶ یتخرک یتخرک

۴ ۳ دافعه دافعه ۷ ۱ متفرع متفرع

۴ ۵ عادة عادة ۸ ۱۰ اللذنه الذنه

۵ ۱ العندا العندا ۹ ۶ یتزل یتزل

۵ ۳ الحلاء الحلاء ۱۱ ۷ منشئة منشئة

۵ ۶ العجیبة العجیبة ۱۱ ۱۱ زان الذین

صحو	صحو	صحو	صحو	صحو	صحو
۱۲	۳	قشر	قشرا	۱۸	۵
النذل	التذلل				
۱۳	۱۰	الجزاء	الجزاء	۱۸	۷
نفسها	نفسها				
۱۵	۱	كلمات	كلمات	۱۹	۸
رزقوا	رزقوا				
۱۵	۱	يحمل	يحمل	۲۰	۲
اقتربا	اقتربا				
۱۵	۴	ولوكان	ولوكانت	۲۱	۹
الاتماع	الاتماع				
۱۶	۴	تبيع	تبيعت	۲۷	۸
الجليلة	الجليلة				
۱۰	۸	مامت	مامت	۲۹	۱
قراءة	قراءة				
۱۶	۱۰	هذا	هذا	۲۹	۲
غل	غل				
۱۷	۵	بشي	بشي	۲۹	۴
بشي	بشي				
۱۸	۱	الجاوز	الجاوز	۳۰	۲
الناس	الناس				

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۳	۶	بوجہ	لوجہ	۳۶	۷	ہذاکرت	ہذاکرت
۳۷	۵	الناتہ	الناتہ				



المزید لا غلاط کشف القناع عن وجه الوجوب والامتناع

صفحہ مطر غلط صحیح صفحہ مطر غلط صحیح صفحہ مطر غلط صحیح

۴	۹	الربانیین الربانیین	۱۲	۱۰	یزاداد یزداد
۵	۳	لبلاء البلاء	۱۳	۸	فطرئیتہ فطریقہ
۷	۵	غیرضائفین غیرضائفین	۱۳	۱۱	لعدم العدم
۷	۹	واقفین واقفین	۱۵	۳	الحجۃ الحجۃ
۸	۷	العقلتین العقلتین	۱۵	۳	بمکن بمکن
۹	۷	الذی الذی	۱۵	۴	ہذا الصورۃ هذا الصورۃ
۱۳	۱۱	مایردہ مایردہ	۱۷	۱۱	معدوما معدوما
۱۲	۱	لضیعتہ لضیعتہ	۱۸	۹	الثقلیتہ الثقلیتہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹	۶	یزعمون	یزعمون	۵	۵	دینا	دیننا
۲۰	۵	الثابتة	الثابتة	۴	۴	مطلقة	المطلقة
۲۳	۴	یناہ	یناہ	۵	۵	اللائم	اللائم
۲۶	۱۱	فالاول	والثانی	۳	۳	مواداً	مواداً علی ما واجبه
۲۷	۳	یصیر	یصیر	۴	۴	او متنع	او متنع
۲۷	۴	الثانی	الاول	۶	۶	الاقول	الاقوال
۳۱	۶۳	لوجوب	لوجوب	۴	۴	لعلم	العدۃ
۳۲	۱۰	یتربت	یتربت	۴	۴	وقدرۃ	وقدرۃ
۳۹	۱	تقولون	تقولون	۸	۸	الامضیاء	الاصفیاء
۴۱	۳	اعقلا	عقلا	۴	۴	نجرید	نجرید

منفرد	سطر	غلا	مع	سطر	علا	مع
۵	۲	لا روتہ	لا روتہ	۵۳	۵	والا بعد ولا بعد
۱۵	۱۱	اسوار	الاسوار	۵۳	۳	لاست متبع است
۵۴	۹	ينعدم	ينعدم	۵۹	۶	بالج بالج

فی تلك البلد مناظره مع فاضل متفلسف و مجادل متعسف من
 تلامذة متضلاء خیرا باد المعاندين لاهل الحق والرشاد فی اثبات
 الجزء اللذی لا یقهر علی من کلام رب الارضین والسموات العلی
 و فی ابطال السماع والغناء من احادیث سید الاصفیاء و خاتمه
 الانبیاء فحققت الحق و ابطلت الباطل فی هذا المرام كما کان حصل
 لی التحقیق فی هذین الامرین من استاذنا العلامة اعطاء
 رب فی جنان الخلد اعلی المقام و بعد ذلك حررت ما قد
 قدرت بمقابله ذلك المقابل و ارسلت فی خدمته العالیة ^{رحمته}
 عریضه متضمنه لما جرى بینی و بین ذلك التعسف المجادل
 طالبا عنه الاستصواب او التینه عنه علی خطاء منی فی هذا الباب
 و اتفق ذلك الزمان زمان التعادة علی کوماء الرجال قاصدا لی

زیادة بیت الله المتعال فارسل قدس سره بالاستحجال فی
 حالة العجلة فی جواب عریضتی رسالت عالیته بحالة نافعة و
 لا وهام قلوب المشککین بحین بیانہ دافعة و صوب فی ذالک
 التحریر تقریر هذا الخادم الحقیرا و لا ثم نراد علیه و افاد تحقیقه
 للطیفة فی هذا الامر ثانیاً بعنان غایتہ ثانیاً و كانت عاداً المستمرة
 فی ارسال الرسائل تحریرها بلسان عریضت السائل و لما كانت
 عریضتی مکتوبة باللسان العربیة حرره هو رحمه الله ایضاً فی
 هذا اللسان اللذی هو لسان سکان روضت الجبان و سید
 الثقلین رسول الانس و الجان فاودع فی رسالته تدقیقات
 لطیفة لم یسمع قط مثلها اذن احد من اعیان الانسان و
 لعمری انها خرائد ابکار لم یطشهن انس قبله ولا جان فبقیت

تلك الدرّة الفريدة مخفية عندي الى سدة مدينة كاستنار العذر
 تحت استنار الحناء لا يراها غيري من فوق سطح العبراء بل لا يراها
 ابن الجلام تحت سقف السماء ولكن الآن بعد مضي الدهور ومردور
 السنين والشهور على ذلك الحال القى في روع القدير المتعال
 ان جميع الرسائل لاستاذنا العلامة المحتوية على التحقيقات العلمية
 المحرقة في اللسان العجمية قد طبعت وشاعت في اطراف العالم ما
 عدا هذه الرسالة المحترمة باللسان العربيّة المحببة بغوامض المتدقيقات
 العلمية فانها قد بقيت مخفية الى الآن وحالها لاحد من علماء
 العالم لم يعلم مع ان جميع تحقيقات الشريفة وتقيقاته اللطيفة لا
 يناسب مجالها الاستنار بل يليق بثانها الاظهار فوق الاظهار
 فاجبت ان اظهر تلك الكنز الخفي واشرك فيه مع جميع اخواني

من العلماء الذين هم خدام حضرة العالمة والمتوسلون
ببنة التعاليم وسميت هذه الرسالة التبركة بالحظ المقسوم من

قاسم العلوم وهي هذه

السلام عليكم وعلى من لديكم

ثم الذي قررت في مقابلة مقابلك في اثبات الجزء الذي لا
يتجزى فقير من فيه غناء للطالب التعتت ودفاع للخصم التعتت

فلذا اتجا وزعنه وافصل بين يديك حال المركب و اجزائه
واسمعك فوا حسنا في القاء و سماعه بعون الله تعالى بجمانه و

بحكمه وثنائه فاستمع لما يتلى عليك واستبق الى ما يلقي اليك ايها

العزيز المركب مركبان ذهني وخارجي وان كانت مظنة التركيب فيها

واحدة نعم تفرقت بهم السبل في طلب مصداقه ولذا اختلف

السلام عليكم وعلى من لديكم

مسقط اشاراتهم اليه فالخارجي متزع من مباديه التي يظنها
 الناس اجزاء له فتسميتها اجزاء خطأ كبير لا يحصى عن تبعثها
 الابان يعقدان لا مشاحته في الاصطلاح فان الجزء شقيق الكل
 لا قيم المركب ولا المركب عين الكل ولا تمثاله حتى يقال كانه هو
 وينصبتق الاسم على مسماه ويطابق اللفظ معناه بل الذي عامه
 الى تسميته المركب كما هو كونه على ما يحيط به ولكن نجد
 مقترنا بهذا الشان في المركبات الخارجية الا الهئية الجامعة
 الفاتة فانها راكبة على ما يحيط به عارضة له ولذا يتقدمها
 ويتوقف هي عليه لولاها ما ظهرت لراء راي العين فمن قال
 ان الاجزاء موجودة بوجود الكل او وجود الاجزاء هو
 وجود الكل فكانا قلب صورة الحقيقة ظهر البطن ان كان مسقط

اشارتہ ترکیب المركب الخارج بل الحق الذي لا يكاد يخفى على
 من القى السمع وهو شهيد ان الكل الذي يعنون به الهيئته
 الجامعة هو موجود بوجود اجزائه على ما يرون او نقول وجود
 الكل هو وجود اجزائه عندهم فان حديث وجود الانتزاعيات
 بوجود مناسيا حديث صحيح بل متواتر عند العقول واصل
 راسخ من بين الاصول وهذا اصل لا يقطع وعرق لا ينزع
 فان المتأنيكون علة مفيضة لوجود الانتزاعيات واسطة
 لوجودها على ما شهدت بالعقول واطمأنت بها
 القلوب هذا شان المركب الخارج الذي كانوا فيه يمتدون
 اما المركب المذهني فلوا خبر بما اراد اني فيه الحق لعائى و تقدس
 نفسى ان ياخذ الجاهلون بتليسي ولكن لا اخاف تحييق السفها

ولا تجمیل العلماء انشاء الله فيقولوا ماشاؤنا في لا اريك الا ما ارى
 لها العزيز لو امتعت النظر لوجدت الجنس منشاء لوجود الفصل
 والفصل مصداقا للنوع ثم لو خضت خوضا بليغا واستقمت فيه
 وما اتبعت منزيفا لوجدت ان الجنس والفصل كلاهما اعتبارا
 متعاقبان عند حقيقة واحدة فمن ولد في ضمن اتباع الفلاسفة
 ونزلي بين ايديهم لما سمع مقالتهم قال هذا مقصدى فلو نظر
 بعين مبصرة غير عمياء لرأى ان الحقائق كلها بائنة ما شئت
 رائحة التركيب واحدة بوحدة ذاتية ما ذاقته ذائقة التكثر
 والتعدد فانها حد ومحيطه مفرزة محاطها عن غيرها لا تقبل
 التقسيم في جهة التحديد ولا سمت التحدد اما الاول فلما دريت
 ان النهايات على منهاج البدايات اطراف لمورد التقسيم لا اجزاء

له واما في السمات الاخر فلان في تقيته التقييم بقاء المقسم في
 اقسامه وانما اجها تحت مقامه ولا اظن عاقل لا يشك في انها ما لك
 عند تقطيعها وتفريقها فلا يرون ان الدائرة المربع والمثلث
 وغيرها من الاشكال اذا قطعوا فلها دائرة ولا مثلث فماذا الك
 الا انها احد ود محيطه مفرقة لمحاظها عن غيرها من رأى ذلك
 بعين غير عياء لرأى ان الحد ودكلها اعتبارات فان الهيئة عن
 التقييم نائية عن مظنة فالقول بان الجنس والفصل جزئ
 للنوع قول هزل نعم لكل وجهته فلعل الذي دعاهم اليه
 ان الانتراعات لما توقف وجودها على مناسبتها وانحصر بين يديها
 اعيت العقول في تعقلها وحدها فان عهدة العقول هي اراءه
 الاشياء لا هي انشاءها كيف شاءت فاذا ن لا خفاء في حصولها

بانفسها فيها وعندها على اختلاف اقوالهم والافينقلب الاراء
 انشاء فلما رأوا الجنس لا يترك الفصل وحد بل اذا تحققوا تحققت
 معاظن الذين يحرصون ولا يعلمون ان جنس لما يثير اليه الفصل
 وما وجدوا شيئا آخر يقوم في جنس الا الفصل فقالوا انها جنس
 للحقيقة النوعية واما الذين اعينهم صافية وانوار انظارهم
 ثابتة فقالوا كلا انها تحتية وما كان ينبغي لنا ان نبتعها فالحقائق
 عندهم متمايزة بذواتها متشخصة بمجائنها فما جاء في ذلك منها
 الاشكال الهندسية التي لا تقتصر في امتيازها عن احوالها
 الا الى ذواتها فاذا ان الحقيقة النوعية هي الفصل ولا يدخل
 فيه للجنس الا ان يكون منشاء له فانه حده ونهايته فان الامتياز
 والتشخص اللذين تدوم عليهما رحي الحدود وهو الحقائق

لا نجد لها الا في يد الفصل فمن اشرب قلبه قو لهم فلا يكاد
 ينزع عما عليه ومن كان بمغزل عن جهيم يراه سرا بادون عباب و
 قتر دون لباب فلما زال عن نظره قال لا احب الاقلين فلما راى
 الجنس منشاء للفصل قال هذا مذهبه فلما رأى ان الذي هو
 منشاء لوجود الفصل لا يعطيه الالوان من لونه والباقي باق كما
 كان ثم هو خان تحت خفاء المطلق تحت قيوده كما انه ياخذ
 عنه تحدد او يظهر اطهار الالوان لونه وحبها اعتبارين
 متعاقبين تعاقب العلولين علتها واحدة قال هذا المقصد الاعلى
 هذا اكبر فالفرق في الثاني والثالث ان المعبر في الثاني
 منشاء بما هو منشاء والماخوذ في الثالث لون من لونه وطرف
 منه فاذا ن الهيئة العلوية اذ اقطع النظر عن كونها احد لهذا

ولولا ذلك منشاء لا اعتبار كونها حدا ونهاية لهذا ولونا
 ووجهها لذلك فاذا تبين لك ان الهيئة المعلومة حد
 باعتبار انتهاء المنشاء اليه ولون باعتبار قيامها به وهما
 اعتباران متعاقبان في حقيقة واحدة فثبت ان مرجع مضمونهم
 في الجنس والفصل هما هذان الاعتباران تعاقبا تعاقبا لا يكاد
 ينحل عقدهما في ذلك التلازم عند تحقق الهيئة ما لو اولى
 تركيبها وقالوا يجزئتهما والافالامس كما قلت ان الهيئة بعد
 تحققها منشاء لهذين الاعتبارين المختلفين فاذا ن الاجزاء
 تكون ناشئة عن الذي يظنون مركبا في التركيب الذي
 وينعكس قضيتي وجود الكل بوجود اجزائه فان ههنا الاجزاء
 موجودة بوجود كلها وينقلب قصة الانتزاع فان الاجزاء

منتزعة ههنا على خلاف ما كان في المركب الا ان الركوب
 الذي هو من فضية التركيب ههنا ذاك الركوب المنشأ على
 انتزاعياتها لكونها مستخرجة وعلو عليها لا لغرضها كما
 كان في المركب الخارجي واما ما كان فمناط التركيب هو الركوب
 ولذا كنت اقول ان منطقتي التركيب فيها واحدة وهذا وفيه
 كما يتل من سمع مقالتي في امثال ذلك المقامات فلذا
 لغرض عن هذا ولغرض عليك ما وعدناك في السماع
 والثناء الا ان المبادئ هو ادى عندنا والمقدمات مقدمات
 الدنيا فلذلك اقدم لك ما هدا من المبادئ الى المطلق
 فاعلموا ان دار الدنيا هي دار التكليف لا دار الجزاء فان
 الجزاء حسنة كانت او سيئة انما هو لدار الاخرة وكل اجل

تحقيق المقامات
 والثناء

کتاب فاذن کل ما کان فی الدین من سئیة او حسنة فانما تحمل
 اعباء التكليف الشرعی وتخفيف مؤنة الذاقیها فلو اذت الی المطالب
 الشرعیة اداء طبعیا التحقت بالتکلیف واخذت من حسنہا الشرعی
 ولو کان سئیة والافه علی حسنہا قبل تحملها ترکت ان لذة الطعام لها
 كانت داعیة الی اکلہ کیف اوجبت ولولاها لكانت محتملة للتفقد
 وهوانه عن أمر التحرز فيما كان رجل یقرب الطعام فاذن لهدم
 بنیان الانسان واختل النظام وانحی مراسم العبادة وذهب
 اسم الاطاعة فاللذی خلق لها انما هو الانسان لا الجمادات و
 البیئات قال الله تعالی وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
 وما عدله فهو مخلوق له قال الله تعالی هو اللذی خلق لکم ما فی
 الارض جمیعاً ثم اسقوهم الی السماء فسنولهم من سبع سموات وثانیاً

ان الله تعالى قاض حاجات العباد قد تكفل بحوائجها فقد قال
 وما من دابة الا على الله رزقها فمن تكفل لا عظمها حاجته
 لا يدعك تهيم لا خفها مؤنته ولذا لك قد يسى قاضى الحاجات
 وعليه فليترك كل المتوكلون ولا يستغلوا بما لا يعينهم فلو دخلوا
 فى اس الرزق وما عداه من الحاجج فكانا خرجوا عن منصبهم و
 مقامهم ودخلوا مدخلا الى نار تلتفح لهمهم الى عظامهم الا ان
 الرحمة سابتهم والغناية غالبت لا تشركهم تصيبهم عاقبتهم لغوهم
 ومكروهاهم واطن ان ما قالوا ان الرضى بها مست النار ان
 كما قال تبعته هذا المد اخلة الكرهة وكذا الامر يخلع الالبسة
 المقطوعتا الخبيطة المبروغة عند الاحرام برابيتة هذا المشاعر
 المنوعة واذا تمكنت منى هذا فاعلم ان الله تعالى انما خلق

لأجل أطوار الضمات وأبداء المكنونات وهذا سبيل التعليم
 فلولا التحق به حسن الصوت لأش الأمر والنهي في القلوب أثر
 لا تكاد تنقلب عما انقلبت اليه ولذلك أمروا بتغني القرآن
 وقراءته بلحون العرب وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ما أذن الله بشيء ما أذن لبني حسن الصوت أو كما قال الأمان
 في القرآن غناء عن غناء كلام آخر فانه جوامع الكلم وتبيان
 لكل شيء فانه أمر خلى عنه وإي نهي فانه فاذن لا حاشية
 إلى الدهوة بغناء الأشعار والتغني بها بعد كلام الغفار نعم
 لا شائقة قبل تفرج موجبات الكراهة فانظر من كلامه أن حسن
 فحسن وإن قبيح فقبيح فمن نظر إلى هذا أجاز لمن قلبه طمأن
 بذكر الله وبيد كل الله تطمئن القلوب ومنع من كان هائمًا

فی فراق الامار و النساء و الهانی اشتیاق مشغله الجاؤر
 و انطباء و هذا هو التفیق الذی یبینه الغناء ابناات الربیع
 البقل فان الحب و ما و الاله فانما هو الله الجمیل و العبادة
 و ما و الاله للعزیز الجمیل و تلك له کالسبب للسبب فان العباد
 و هي التذلل نتیجتا للحب و اشره لولاه ما تذلل احد لاهل الامر
 ان الطامع و الخائف كلاهما يتذللان بین یدیه اقرب نصفا
 حب المال او نفسا و العیال و اما العاشق المحب فحب ظاهر و
 عشق باهر و لا تجد تذلل لا یعد و عر هذه الاقسام فاذا كانت
 العبادة فی قبالة المحبة و انت احببت غیر الله فكنا نانا فقط
 فيما قلت لا اله الا الله و لا معبود الا الله و لكن عليك ان لا
 تغفل ان ابناات الغناء التفیق باثارة ناله لا اشتیاق و اشغال

مشعلتہ نار الفراق لا ارتبط احدہما بالآخر رابطتہ طبیعتیہ فاذک
 لو کان الغناء مثیل للنفاق و الشقاق یکون ایضاً مہیلاً لداعیہ
 شوق الاسلام و الایمان فان الحب مشترک و المہج و احد
 المحبوب اغیر و افضل و اعلى و اجل و احب و اجل فان کان
 لا تارتہ للنفاق محرم اللیثاقین یکون تہییہ للایمان حللاً
 طیباً للمؤمنین بل مدعو للہ محبواً مستجباً الی ہنا انتھ افکار
 اهل الحقائق اما علماء الاحکام و ہم وراثتہ الانبیاء و ان
 رزق الاخر و عن میل شہم فتنہم من ذہب مذہب علماء
 الحقائق و منهم من سلك مسلك الانبیاء علیہم السلام بترجمہ
 المحلول علی الخواص و قایتہ عرض العوام سنتہ الانبیاء علیہم
 السلام فلہا راق ان الغناء سنتہ المنافقین و لا مساع للاجازة

بعض دون بعض للاختلاط والاشتباه في الحالات سدوا
بأبوابها ومنعوا عن اقتربها وقالوا ان في القرآن عزاء من الغناء
وهذا هو مذهب أكثر الخفية كما يقولون لكن المحرمات بعضها
فوق بعض وبعضها دون بعض فالحرام اللذی حرمت لذات
عن فتنه الناس حقیق ان لا تقول في من تکیه شیئا یسوءه بل
علیک ان تغض النظر فلعلم من المحیین المومنین والمسئلة
مختلف فیها واختلاف العلماء رحمة فما یدریک ان تؤذ یر
فتؤذی الله تعالی و تقدس و اذا احطت بما بسطت بین
یدیک تبین لک ان لذة السماع تابعیه لمودع الاصوات تقفه
الله حاجته الاسماع یخلق الاصوات والنطق والالسنه
والخارج ولما كانت الاصوات فارعة للصماخ شأقتہ طباقها

خلقها الله تعالى و تقدس ببلدة لواحت بها نفس السامع اقبلت
 عليها اقبال المحب على المحبوب و الطالب على المطلوب الا ان
 لغة اصوات المزامير و المعازف بمغزاة عن تادية المعاني
 و اظهار الضمائر و هي اللثة خلقت لها الاصوات و اللسان
 الناطق فاذا ن تكون هذه اللثة مطلوبة لاجلها لا لغرض
 خلقت له الاصوات و الاسماع و الصماخ و القراع فاذا ن
 الاموالاة لها للتكليف فكيف التحليل ثمان المزامير مصنوعة
 للعباد و اخترعها بنو آدم و اصوات الخناجر خلقها خالق
 آدم خلقها قضاء لحاجة الاسماع ثم جعلها بعد ما كانت موهبة
 بقراع الصماخ مخلق اللغات فيها فلما كان الله في حاجته فرا
 الذي اخرجها الى اختراعها واضطرب الى اتباعها اما كان

لغنته في اصوات بطيفة وآلة طريفة فلما تدست يايك الناس
 بعد ما كانت مبعثرة عن المعاني فحق لها ان تحرم نعم لو كانت
 قاضية نخب الافان بالبيان لا غمضوا عن تضييع اوقات
 الانسان ولا جازوا بهالك كما جازوا بالاطعمة المطبوخة والاشربة
 المقطوعة فانها قاضية حوائجهم ودافعة مضادة هذا وفيه
 غناء انشاء الله عن كثير من الاقوال والحمد لله الكبير المتعال
 فعليك ان تتأمل في مرة بعد اخرى ثم عليك ان تثبط شوق
 المعتاد فان الحياة بالميعاد والموت بالمرصاد الا ان تحيط بالادوية
 السقولة في المطيب فان عذر مقبول لما فيه من نفع الناس
 خربت اليوم ما حرت وانا على عجل لما انا على ظهر السير عند ان
 بعد عند انشاء الله فسمع قريبا ان قاسم ارجح بعيدا اليوم

انامن شوال برحق یتہ التاسع والعشیرین فقد راعی الهلال الیوم

مناجم غیر من الناس فقط الی هذا المقام قدمت النبیقة

العالیة لاسنادنا العلامة خاتم الالذکیاء قاسم العلوم علی

العلماء فی تحقیق المركب والاخلاء و بیان حقیقة السماع والغناء

والآن بلتیس خادم حضرتہ العالیة فی خدمتہ الاخوان من

العلماء المتوسلین بسدۃ التعالیة ان اسنادنا و مولانا انعم اللہ

بعد ارسال هذه الرسالة الی هذا الخادم بالتعجیل فضل علی شہر

الستر جیل الی بیت الرب الجلیل كما اشار الیه فی ختام هذه

النبیقة التبریفة بأشاره لطیفة لا یحقی نطفها علی صاحب الطبع

اللطیف ولما کان ذلک الزمان العلم زمان محارب الروم

یسلمطان الروم فمن اجل ذلک ظن الظانون ان ذهابه

رحمہ اللہ فی ہذا الوقت الی دیار العرب لیس الا لغرض ان
 یدخل فی ترمہ اچاء لایموتون و ذالک لان الناس کانوا
 یطہون من قبل انہ قدس سرہ کان قد فرغ قبل ہذا عن اداء
 عبادۃ الحج فریضتہ و نافلہ مرۃ بعد اولی و کمرۃ بعد اخری
 فطشوا فی ہذا الحالت و فطنوا انہ لیس داع لزیارۃ العالی
 الی تلک الدیار فی ہذہ المرۃ الا من فحیم الثمان احرے لثانہ
 الفحیم مناسبا لعلوہمہ و مقضی لعادۃ السمرۃ و لطیف ہذا
 الخیال یدون التفکر فی المال عرض لبالی باقتضاء الطبع من
 قضا الخزن و الملال فلما رجع رحمہ اللہ الی وطنہا لما لوف
 مع الحین و عافیۃ الحال و دفع لبقہ و مس الشریف عن قلوبہ
 خدام حضرتہ کلفتا الملال حررت فی خدمتہ الشریفۃ

عریضتہ فارسل فی جوابہا الی شفقتہ علی بالجملة نمینقتہ
 عالیتہ مختصراً غیر طویلة و عریضتہ ذکرہا ایضاً فی
 ہذہ الجریڈہ لایجلو عرفاً ثلثہ جدیدہ و لا اقل من
 حصول البرکة بکلامہ لخدمہ حضرتہ المبرکة و ہذہ

النمیقہ الثانیة لاستاذ العلام

خاتمہ الاذکیاء قاسم العلوی

من الفقیرین محمد قاسم الی جامع الکمالات

الولوی رحیم اللہ سلیمانہ تعالی السلام علیکم الیوم

ورد کتابکم الشریف فترنی سرکم اللہ انتم تستلون عن

سر حلتی فی الشتاء و ما سواہ من احوالی فاستمع یا اخ

للح فضیلہ لانکاد تبغها عبادۃ اخری ففیہ تنویہ شان المحبوق

ورجاء مغفرة الذنوب واثارة آثار المحبة وواقفة
 الطراد المودة واعتلاق بالجمال واشتياق الى الكمال
 فهل من مذنب يكون صحيحا سويا بلاغ الى بيته الحرام
 يستمع تلك الفضائل ثم لا يقطع الجبائل ثم قال الله
 لعائ في شان بيته الحرام ومن دخله كان آمنا وفي شان
 بنين عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولو انهم
 اذ ظلموا انفسهم جاؤك الخ وكانت خطيئاتي احاطت بي
 فرأيت الاعتلاق بهذه الوسيلة ورجوت الغفران
 بهذه الحيلة فلما رجعت وركبت البحر اخذتني حمى نافضة
 واصابني بھمة شديدة حتى شئت منزع على الهلاك
 واستياس مني الاصحاب ووطن الناس ظن السوء و لولا

ادعيتہ الاکابر والاصاغر لکنتم الیوم نسیا منیا نشنا
 اللہ بغیر دواء و قوائی بلا غدا و مردنی الی بیتی
 صحیحاً سلیم الا انی لما بلغ الیوم اشدی لما ان الطاقه
 ذهبت سی یأ و عادت بطیئاً و لتقرع منی السلام علی
 مسیح الزمان حکیم محمد ابن اهدیم خان قد تمت
 التمیقتان الشریقتان لاستاذنا العلام الحیر القمام
 الجامع بین الشریقه والطریقه کاشف رموز الحقیقه
 صاحب الکرامات الخفیه و الجلیه خاتم الاذکیاء
 فایم العلوم علی العلماء مولانا محمد قاسم النانوتی
 قدس سره العزیز نقلتها عن خطه الخاص المکتوب
 بیدک بحول اللہ و قوتی مدده و الآن احب ان الحق

بنجام کلام الشریف اعنی ہاتین الرسالتین اللطیفین
 کرامتیا الشریفین اللتین قد ابصرتما بعینہما ہاتین
 لاضاہبہ فی رویتہما کما لا یضام فی رویتہما القمر لیلۃ البدر
 احدہما اجلیتہ واخرہما خفیۃ اما الاولی فیہا حاضر
 فی خدمتہ المبرکۃ لاخذ شرف تکمیل العلوم منہ فشرع
 صحیح البخاری او لامنہ رحمۃ اللہ وجعل وقت التدریس
 حین فراغہ عن صلوة الاشراف قدہبت فی خدمتہ
 بالکتاب بعد فراغہ عن الصلوة لا قرء علیہ حدیث
 الرسول علیہ الصلوات فوجدتہ متکئا بالحدیث علی ہیتہ
 السکون والوقار مشغلا بالوظیفۃ ویدہ المبرکۃ
 الممتدۃ کانت تظہر بالنظر الیہ الہیبتہ والخطبۃ ولس

فتحت الكتاب وشرعت القلمة فتتج عن الجدار واو
 بيد الى ان اكف عن القلمة فسكنت متادبا على هذه
 الكيفية العجيبه متعبا ثم اقبل الى غضبان اسفا وقال
 لي مخاطبا الى متاسفان ادني مرتبة الادب لظلمة الحديث
 الشريف ان يكون القارى متوضا واذن نظرت الى حالى
 فرجديتني غير متروض فعلت بعين اليقين انه قد س
 سه في زمرة المحدثين كما انه في طبقة المحدثين نظر بنور
 اليقين انى بلا و صنع في هذا الحين ثم بعد هذا ما تفرقت
 الحديث الشريف عليه في حالته الحديث ابدل لاختفاء
 ولا عهدا وهذه هي كرامته الجليله بلا من تبه واما الثانية
 اعنى كرامته الحقيقه في انه رحمه الله كثير ما كان يقول مخاطبا

بی علی سبیل التخصیص ان الدینا مقدرة لكل واحد
 من الناس قدرها الله له تقدير الامر بقدره ولا نكیرا غما
 لا تنید ولا تنقص لاحد بالطلب ولا غیر الطلب بل فی
 لقب الكل بقدر نصیب سواء طلبها اولم یطلب نعم تحقیق
 بین كلتا الصورتین هذا القدر من الفرق انك ان طلبتها
 تذهب امامها منذ لا کالعبد بین یدی المولى وان لم
 طلبها تجئ فی عندك بنفسها حال كونها ذلیلة كالجارية
 بین یدى مولاه والغرض انهما فی كلتا الحالتین یحبسك بالشر
 بلا مرتبة بدون تفریق الكثرة والقلّة فلك الخيار ان شئت
 تاخذها بالعزة وان رضیت اخذتها بالذلة وكلمة كان
 رحمہ الله یقول هذا القول مقبلا الی بالتخصیص ما كنت

ادری فی ذلک الوقت مغناه وما کنت افهم فی ذلک
 الحین رض ما عناه ولكن لما ترخصت عن خدمتہ المبرکة
 وحصلت علم الطب وکملت عملي واشتغلت بعلاج المرضى
 فحیث دریت معنی کلام اللطیف وفهمت رض ما
 الشریف ان قدس سره بصفاء باطنه وفراسة قلبه
 والنور الذی اودع الله فی قلبه المؤمن علم بالیقین
 ان هذا الخادم لحضرتہ العالیة یصیر طبیباً یعید حین
 من الزمان وحال اکثر اطباء الامم رحمهم الله و
 قلیل ما هم انهم فی حب الدنیاء نشوان و فی طلبها
 الواطآن والحیران فكان هذا الکلام من رحمہ الله
 فی النصیحة مقتضی للشفقة ان لا ادخل فی زمره اتانی

من اطباء هذا الحين المختارين الدنيا على الدين السهول
 غاية اكل نهماك في تحصيل الاموال عين مبالغين وبال
 الآخرة ونكاهها في البال فالحق معاذ الله بالآخرين
 اعمالا للذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون
 انهم يحسنون صنعا فوالله ما ليت الى الآن نصيحتهم
 المملوءة بكرامة الناشئة عن شفقتهم وانحامل اشتدوا بالظلمة
 عامل بما يجب الطاقته لا ادخل في بيت الامراء
 الا كدخولي في بيت الخلاء ولا ارجح الامراء في العناج
 قط على الغرباء لا ادنس عريضتي في محبة الدنيا ولا اجعل
 وقعها في مقابلة العقبة واعلم هذا الامر باليقين كما في
 اراه بالعينين ان الضيب يصيب ولو كان بين الخبيثين

وفي النيب لا يصب ولو كان بين الشفتين نعم اتخذت صنعة
 الطباية حيلة ظاهرة لكسب المعيشة وأعلم باليقين ان الدنيا
 فصل الى مجده الميلة ما كانت لي القدرة صافية كانت
 او مكدرة بقول قدوة ديننا وخليفة نبينا صلى الله عليه
 وسلم امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه
 ايها الناس اشتغلوا لوجه معيشتكم بيد الكسب واعتلوا
 في هذا الامر باخذ السب فان الله تعالى لم يجز عاذاً بان
 يعطى هو الرزق احد ابداً بلا واسطة ولعمري القوي
 الحق ما قال من كان ينطق على لسانه الحق رضي الله عنه
 فان انتظام هذا العالم منوط بالاسباب فلا تبه حينئذ
 شاخص لاحد من الناس عن اشتغاله بالاكساب ولكن

لا یریب من آمن علی رسول الانس والجان وقلوبهم
بالایمان فی ان کلام من الاسباب والا کتاب حیلہ ظاہریہ
لانظام العالم من رب العالمین لا علة حقیقیة له فان
العله الحقیقیة لكل شئ عند ارباب الحقیقة انما هی الارادة
النامة للمخار التام و القادر المطلق علی التمام علی جمیع احواله
و افعاله بغیر وجوه لا من عن غیر ذالک فهو بالیقین مالک
کما یرحم المتحصون من المومنین بمخرجات الفلسة
والمصدقین لا باطیلها هداهما وخذلهم الله-
ولما کان نظم العالی قدس سره بالفاکمال البیوغ و عارجا
غایت العروج الی اوج العلة الحقیقیة غیر مبالی بالاسباب
الظاہریة فقد منعه شفقة علی عن اتخاذ الاسباب

الظاهرية قائمته مقام العلة الحقيقية في اختياره...
 ابتاع الدنيا بما وصفت عنان الهمة اليها والابتداء وعليها
 كما يتقني شأن الطبابة على ما جرت به العادة لأكثر الأطباء
 الأمن عصمه الله وأعطاهم بفضل الأمان وقليل منهم
 في الزمان فالنظر فيهما الخلاق إلى صفاء الألبان مع
 صاحب العرفان كيف نظر هو بعين اليقين إلى الجسامة
 الخفية وما يخفى بعد من ور السنين فلهذا الكليات الثمانية
 الحمد لله وإن كانت خفية في الألبان أعز ولكن سادت
 بليته في الانتفاء هذا وفي ذكر عاتق الأبرار مشين
 عطاء عن ذكر اخواتهما ذكرتهما من جهة علي الألبان
 طرية لا تقع لندرة كون أماته العديدين اللذين...

كثير وعد ها غير يسر فاكفوا علمها وانظر العين العظيمة
 اليها هل الله يرزقكم بين كتبه صلاحها ويعطيكم بها فلو ما
 شما علوا ايها الاخوان اني لما تالفت هذه الرسالة
 وبلغت النوبة الى تخرير هدا الكرامة رأيت استاذنا
 ومولانا العلامة تلك الليلة في المنام انه قد سرس
 قائم في المسجد الجامع اللذي في محلة بلدي هذه و
 حوله ازدهام من الخواص والعوام وفي يده قرطاس
 مكتوب وهو يعظ به الناس بطرز محبوب مجلبا للقلوب
 وانا قائم بين يديه انظر متعجبا اليه واتفكر في قلبي ان
 عادة مولانا العلامة لم تجربوا على الناس يذريعة
 القرطاس فانه كان مداما يعظ الناس بالتقريب لا بالتخسير

ہاں تیقظت من المنام لقی لعین ہذا الرویاء الصادقة
 فیہ عرب الانام ان فی وعظ الناس بولاسطہ التحریم
 کما ن لطیفہ الی ما اظہرت للناس کلماتہ اللطیفہ فی ہذا
 فیہ الشریفہ فکانے قمت فی مقامہ فی تبیین سرامہ
 و ہذا الرویاء الصادقہ ایضا فی الحقیقہ من قدس
 سر کرامتہ تنبئ عن اختصاصہ بوعی من شفقتہ والحمد
 لہذا الحق ان جملہ تقریری و تحریری فی تبیان حقائق
 العلویہ و قائلہا فی الواقع من کراماتہ العظیمہ
 اعلم من انا اللہ ما جعل یحق محبتہ و یقبل
 و خاتمہ جمیع اخوانی من خدامہ حضرت شہداء اللہ
 المؤمنین لیسند تم التعلیٰ لیتہ علی انہا

مقالات حجۃ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

جلد 15

مکتوب ششم
مکتوب ہفتم
مکتوب ہشتم

جلد 11

قبلہ نما
تئویر النبراس
الحظ المقسوم
من قاسم العلوم

جلد 5

الدلیل المحکم مع شرح
اسرار الطہارۃ
افادات قاسمیہ
اجوبۃ الکاملۃ
لطائف قاسمیہ

جلد 1

حضرت حجۃ الاسلام
رحمہ اللہ کی سوانح پر
مشتمل اہم مضامین و
مقالات

جلد 16

مکتوب نہم
مکتوب دہم
مکتوب یازدہم
مباحثہ سفر رڑکی

جلد 12

فرائد قاسمیہ
فتویٰ متعلق
دینی تعلیم پر اجرت

جلد 6

اجوبہ ربیعین

جلد 2

اسرار قرآنی
انتباہ المؤمنین
تحذیر الناس
مناظرہ عجیبہ
تصفیۃ العقائد
انتصار الاسلام

جلد 7

ہدیۃ الشیعہ

جلد 17

جمال قاسمی
مکتوبات قاسمی
(متعلق اسرار الطہارۃ)
حضرت نانوتوی رحمہ اللہ
کے علم و فضل اور
حالات و واقعات پر
متفرق مضامین
حکمت قاسمیہ
سند حدیث (عربی)
علمی خدمات

جلد 13

مکتوب کرامی
مضامین و مکتوب الیہ
”انوار النجوم“
اُردو ترجمہ قاسم العلوم
مکتوب اول
تحلیق کائنات سے
پہلے اللہ کہاں تھا؟
یعنی مکتوب دوم

جلد 8

تقریر دلپذیر

جلد 3

آب حیات

جلد 9

قصائد قاسمی
فیوض قاسمیہ
روداد چندہ بلقان
حجۃ الاسلام

جلد 4

تحفہ لحمیہ
مصانح التراویح
الحق الصریح
فی اثبات التراویح
توثیق الکلام
فی الانصاف خلف الامام

جلد 10

گفتگوئے مذہبی
(میلہ خدائشی)
مباحثہ شاہ جہاں پور
جواب ترکی بترکی
براہین قاسمیہ

جلد 14

مکتوب سوم
مکتوب چہارم
مکتوب پنجم